



GIORGIO AGAMBEN

L'APERTO

L'uomo e l'animale

Bollati Boringhieri

Quale sarà il volto estremo dell'uomo? Alla fine della storia ritroveremo l'animale, come prospettano, in singolare e discorde consonanza, sia gli ultimi dialettici sia gli antichi messianici? Animalità antropomorfa e umanità teromorfa costituiranno il nostro mobile orizzonte post-storico? Più che dalle filosofie della congiunzione uomo-animale, Agamben parte dal ripensamento del 'mistero pratico-politico' della loro separazione.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Temi

118



Bibbia ebraica, XIII secolo: la visione di Ezechiele; i tre animali delle origini; il banchetto messianico dei giusti (Milano, Biblioteca Ambrosiana).

Giorgio Agamben

L'aperto

L'uomo e l'animale

Prima edizione febbraio 2002

© 2002 Bollaci Boringhieri editore s.r.l, Torino, corso
Vittorio Emanuele II, 86

Stampato in Italia dalla Stampatre di Torino

ISBN 88-339-1372-4

Indice

1. Teromorfo
2. Acefalo
3. Snob
4. *Mysterium disiunctionis*
5. Fisiologia dei beati
6. *Cognitio experimentalis*
7. Tassonomie
8. Senza rango
9. Macchina antropologica
10. *Umwelt*
11. Zecca
12. Povertà di mondo
13. L'aperto
14. Noia profonda
15. Mondo e terra
16. Animalizzazione
17. Antropogenesi
18. Tra
19. *Désœuvrement*
20. Fuori dall'essere

Bibliografia

L 'aperto

*S'il n 'existoit point d'animaux, la nature de l'homme
serait encore plus incompréhensible.*

Georges-Louis Buffon

*Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem
sumendam de naturis eorum.*

Tommaso d'Aquino

1. Teromorio

Nelle ultime tre ore del giorno, Dio siede e gioca
col Leviatano, com'è scritto: «tu hai fatto il
Leviatano, per giocare con esso».

Talmud, Avoda zara

Nella Biblioteca Ambrosiana di Milano si conserva una Bibbia ebraica del xiii secolo che contiene delle preziose miniature. Le due ultime pagine del terzo codice sono interamente illustrate con scene di ispirazione mistica e messianica. La pagina 135v raffigura la visione di Ezechiele, senza la rappresentazione del carro: al centro stanno i sette cieli, la luna, il sole e le stelle e, negli angoli, campeggianti su un fondo azzurro, i quattro animali escatologici: il gallo, l'aquila, il bue e il leone. L'ultima pagina (136r) è divisa in due metà: quella superiore rappresenta i tre animali delle origini: l'uccello Ziz (in forma di grifone alato), il bue Behemot e il grande pesce Leviatano, immerso nel mare e attorcigliato su se stesso. La scena che c'interessa qui in modo particolare è l'ultima in ogni senso, poiché conclude tanto il codice che la storia dell'umanità. Essa rappresenta il banchetto messianico dei giusti nell'ultimo giorno. All'ombra di alberi paradisiaci e allietati dalla musica di due suonatori, i giusti, con il capo incoronato, siedono a una tavola riccamente imbandita. L'idea che, nei giorni del Messia, i giusti, che per tutta la vita hanno osservato le prescrizioni della *Torah*, banchetteranno con le carni di Leviatano e di Behemot senza preoccuparsi se la loro macellazione sia stata o meno *kosher*, è perfettamente familiare alla tradizione rabbinica. Sorprendente è, però, un particolare che non abbiamo finora menzionato: sotto le corone, il miniaturista ha rappresentato i giusti non con sembianze umane, ma con una testa inconfondibilmente animale. Non solo ritroviamo qui, nelle tre figure sulla destra, il becco

grifagno dell'aquila, la rossa testa del bue e il capo leonino degli animali escatologici, ma anche gli altri due giusti nell'immagine esibiscono l'uno grotteschi tratti asinini e l'altro un profilo di pantera. E una testa animale tocca anche ai due suonatori - in particolare quello di destra, meglio visibile, che suona una specie di viella con un ispirato muso scimmiesco.

Perché i rappresentanti dell'umanità compiuta sono raffigurati con teste di animali? Gli studiosi che si sono occupati della questione non hanno trovato finora una spiegazione convincente. Secondo Sofia Ameisenowa, che ha dedicato all'argomento un'ampia indagine, che tenta di applicare a materiali ebraici i metodi della scuola warburghiana, le immagini dei giusti con fattezze animali sarebbero da ricondurre al tema gnostico-astrologico della rappresentazione dei decani teromorfi, attraverso la dottrina gnostica secondo cui i corpi dei giusti (o, meglio, degli spirituali), risalendo dopo la morte attraverso i cieli, si trasformano in stelle e si identificano con le potenze che governano ciascun cielo.

Secondo la tradizione rabbinica, tuttavia, i giusti in questione non sono affatto morti: sono, al contrario, i rappresentanti del resto d'Israele, cioè dei giusti che sono ancora in vita al momento della venuta del Messia. Come si legge nell' *Apoca lisse di Baruk* 29, 4, «Behemot apparirà dalla sua terra e il Leviatano sorgerà dal mare: i due mostri, che ho formato nel quinto giorno della creazione e ho conservato fino a quel giorno, serviranno allora da cibo per lutti coloro che sono rimasti». Inoltre, il motivo della rappresentazione terocefala degli arconti gnostici e dei decani astrologici è tutt'altro che pacifico per gli studiosi e richiede esso stesso una spiegazione. Nei testi manichei, ciascuno degli arconti corrisponde così a una delle parti del regno animale (bipedi, quadrupedi, uccelli, pesci, rettili) e, insieme, alle «cinque nature» del corpo umano (ossa, nervi, vene, carne, pelle), in modo che la raffigurazione teromorfica degli arconti rimanda direttamente alla tenebrosa parentela fra macrocosmo animale e microcosmo umano (Puech, 105). D'altra parte, nel *Talmùd*, il passo del trattato in cui il Leviatano è menzionato come cibo del banchetto messianico dei giusti si trova dopo una serie di *haggadoth* che sembrano alludere a una diversa economia dei

rapporti fra l'animale e l'umano. Che, del resto, nel regno messianico, anche la natura animale sarà trasfigurata, era implicito nella profezia messianica di *Isaia* 11,6 (che piaceva tanto a Ivan Karamazov), dove si legge che «il lupo dimorerà insieme all'agnello | e la pantera si sdraierà accanto al capretto; | il vitello e il leoncello pascoleranno insieme | e un fanciullo li guiderà».

Non è impossibile, pertanto, che, attribuendo una testa animale al resto d'Israele, l'artista del manoscritto dell'Ambrosiana abbia inteso significare che, nell'ultimo giorno, i rapporti fra gli animali e gli uomini si comporranno in una nuova forma e l'uomo stesso si riconcilierà con la sua natura animale.

2. Acefalo

Georges Bataille era rimasto così impressionato dalle effigi gnostiche di arconti con teste di animali che aveva potuto vedere nel Cabinet des médaillés della Bibliothèque nationale, da dedicare ad esse nel 1930 un articolo della sua rivista «Documents». Nella mitologia gnostica, gli arconti sono le entità demoniche che creano e governano il mondo materiale, nel quale gli elementi spirituali e luminosi si trovano mescolati e imprigionati in quelli oscuri e corporei. Le immagini, riprodotte come documenti della tendenza del «basso materialismo» gnostico verso la confusione di forme umane e bestiali, rappresentano, secondo le didascalie batalliane, «tre arconti con testa d'anitra», uno «Iao panmorfo», un «Dio con gambe umane, corpo di serpente e testa di gallo» e, infine, un «Dio acefalo sormontato da due teste animali». Sei anni dopo, la copertina del primo numero della rivista «Acéphale», disegnata da André Masson, esibiva, come insegna della «congiura sacra» ordita da Bataille con un piccolo gruppo di amici, una figura umana ignuda priva di testa. Sebbene l'evasione dell'uomo dalla sua testa («L'uomo è fuggito dalla sua testa, come il condannato dalla prigione» recita il testo programmatico: Bataille, 6) non implicasse necessariamente un rimando all'animalità, le illustrazioni del numero 3-4 della rivista, in cui lo stesso ignudo del primo numero porta ora una maestosa testa taurina, testimoniano di un'aporia che accompagna l'intero progetto batalliano.

Fra i temi centrali della lettura hegeliana di Kojève, di cui Bataille era stato uditore all'École des hautes études, stava, infatti, il problema della fine della storia e della figura che l'uomo e la natura avrebbero assunto nel mondo poststorico, quando il paziente processo del lavoro e della negazione, attraverso il quale l'animale della specie *Homo sapiens* era diventato umano, fosse giunto a compimento. Secondo un suo

gesto caratteristico, Kojève dedica a questo problema centrale soltanto una nota del corso del 1938-39:

La scomparsa dell'Uomo alla fine della storia non è una catastrofe cosmica: il mondo naturale resta ciò che è da tutta l'eternità. Non è nemmeno una catastrofe biologica: l'Uomo resta in vita come animale che si trova *in accordo* con la Natura e con l'Essere dato. A scomparire, sono l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e l'Errore o, in generale, il Soggetto *opposto* all'Oggetto. Di fatto, la fine del Tempo umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'individuo libero e storico, significa semplicemente la cessazione dell'Azione nei senso forte del termine. Il che vuol dire praticamente: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni sanguinose. E inoltre la scomparsa della *Filosofia*; dal momento che l'Uomo non cambia più se stesso in modo essenziale, non vi è motivo di cambiare i principi (veri) che stanno alla base della sua conoscenza del Mondo e di sé. Ma tutto il resto può mantenersi indefinitamente; l'arte, l'amore, il gioco ecc.; in breve tutto ciò che rende l'uomo *felice*. (Kojève, 434-35)

Il contrasto fra Bataille e Kojève concerne proprio quel «resto» che sopravvive alla morte dell'uomo ridiventato animale alla fine della storia. Quel che l'allievo - che era, in verità, di cinque anni più vecchio del maestro - non poteva accettare ad alcun costo era che «l'arte, l'amore, il gioco», come anche il riso, l'estasi, il lusso (che, rivestiti di un'aura di eccezionalità, erano al centro delle preoccupazioni di «Acéphale» e, due anni dopo, del Collège de Sociologie), cessassero di essere sovrumani, negativi e sacri per essere semplicemente restituiti alla prassi animale. Per il piccolo gruppo di iniziati quarantenni, che non temevano di sfidare il ridicolo praticando la «gioia davanti alla morte» nei boschetti alla periferia di Parigi, né di giocare più tardi, in piena crisi europea, agli «apprendisti stregoni», predicando il ritorno dei popoli europei alla «vecchia casa del mito», l'essere acefalo intravisto per un istante nelle loro esperienze privilegiate poteva, forse, non essere umano né divino - ma animale non doveva esserlo in nessun caso.

Naturalmente in questione era qui anche l'interpretazione di Hegel, un terreno in cui l'autorità di Kojève era particolarmente minacciosa. Se la storia non era che il paziente lavoro dialettico della negazione e l'uomo il soggetto e, insieme, la posta in gioco in quest'azione negatrice, allora il compimento della storia implicava necessariamente la fine dell'uomo e il volto del saggio che, al limitare del tempo, contempla soddisfatto questa fine sfuma necessariamente, come nella miniatura dell'Ambrosiana, in un muso animale.

Per questo, in una lettera a Kojève del 6 dicembre 1937, Bataille non può che scommettere sull'idea di una «negatività senza impiego», cioè di una negatività che sopravvive, non si sa come, alla fine della storia e di cui egli non può fornire altra prova che la sua stessa vita, «la ferita aperta che è la mia vita»:

Ammetto (quale ipotesi verosimile) che fin d'ora la storia è compiuta (eccezion fatta per l'epilogo). Ma ben diversamente mi figuro le cose ... Se l'azione (il « fare ») è - come dice Hegel - la negatività, il punto è sapere se *la* negatività di chi non ha «più nulla da fare» venga meno o se invece sussista allo stato di «negatività senza impiego»: personalmente, non posso decidere se non in una unica direzione, giacché proprio io stesso sono questa «negatività senza impiego» (né potrei definirmi con maggior precisione). Riconosco che Hegel ha previsto siffatta possibilità; tuttavia egli non l'ha posta alla *fine* del processo che ha descritto. Immagino che la mia vita - o, meglio ancora, il suo aborto, la ferita aperta che è la mia vita - costituisca di per sé la confutazione del sistema chiuso di Hegel. (Hollier, III)

La fine della storia comporta, dunque, un «epilogo», in cui la negatività umana si conserva come «resto» nella forma dell'eroticismo, del riso, della gioia davanti alla morte. Nella luce incerta di questo epilogo, il saggio, sovrano e cosciente di sé, vede ancora passare davanti ai suoi occhi non delle teste animali, ma le figure acefale degli *hommes farouchement religieux*, «amanti» o «apprendisti stregoni». L'epilogo doveva, però, rivelarsi fragile. Nel 1939, quando la guerra era ormai inevitabile, una dichiarazione del Collège de Sociologie tradisce la sua impotenza denunciando la passività e l'assenza

di reazioni davanti alla guerra, come una forma di massiccia «svirilizzazione», in cui gli uomini si trasformano in una specie di «pecore coscienti e rassegnate al macello» (Hollier, 58 e 59). Anche se in un senso diverso da quello che aveva in mente Kojève, gli uomini erano ormai veramente ridiventati animali.

3. Snob

Nessun animale può essere snob.

Alexandre Kojève

Nel 1968, in occasione della seconda edizione della *Introduction*, quando ormai il discepolo-rivale era morto da sei anni, Kojève torna sul problema del diventare animale dell'uomo. E lo fa, ancora una volta, nella forma di una nota aggiunta alla nota della prima edizione (se il testo dell'*Introduction* è composto essenzialmente dagli appunti raccolti da Queneau, le note sono la sola parte del libro sicuramente di mano di Kojève). Quella prima nota - egli osserva - era ambigua, perché, se si ammette che alla fine della storia l'uomo «propriamente detto» deve scomparire, non si può poi coerentemente pretendere che «tutto il resto» (l'arte, l'amore, il gioco) possa mantenersi indefinitamente:

Se l'Uomo ri-diventa animale, anche le sue arti, i suoi amori e i suoi giochi dovranno ri-diventare puramente «naturali». Occorrerebbe ammettere, dunque, che, dopo la fine della Storia, gli uomini costruiranno i loro edifici e le loro opere d'arte come gli uccelli costruiscono i loro nidi e i ragni tessono le loro tele, che essi eseguiranno concerti musicali proprio come fanno le rane e le cicale, e giocheranno come giocano i cuccioli e faranno l'amore come gli animali adulti. Ma non si potrebbe dire, allora, che tutto questo «rende l'Uomo felice». Bisognerebbe dire, piuttosto, che gli animali poststorici della specie *Homo sapiens* (che vivranno nell'abbondanza e in piena sicurezza) saranno *contenti* in funzione dei loro comportamenti artistici, erotici e ludici, visto che, per definizione, se ne contenteranno. (Kojève, 436)

L'annientamento definitivo dell'uomo in senso proprio

deve, però, necessariamente implicare anche la sparizione del linguaggio umano, sostituito da segnali sonori o mimici paragonabili al linguaggio delle api. Ma con ciò, argomenta Kojève, a sparire sarebbe non soltanto la filosofia, cioè l'amore della saggezza, ma la stessa possibilità di una saggezza come tale.

A questo punto la nota enuncia una serie di tesi sulla fine della storia e sullo stato presente del mondo, in cui non è possibile distinguere fra l'assoluta serietà e un'altrettanto assoluta ironia. Apprendiamo così che, negli anni immediatamente successivi alla redazione della prima nota (1946), l'autore ha compreso che la «fine hegel-marxista della storia» non era un evento futuro, ma qualcosa di già compiuto. Dopo la battaglia di Jena, l'avanguardia dell'umanità ha virtualmente raggiunto il termine dell'evoluzione storica dell'uomo. Tutto quanto è seguito - comprese le due guerre mondiali, il nazismo e la sovietizzazione della Russia - non rappresenta altro che un processo di accelerazione volto ad allineare il resto del mondo sulle posizioni dei Paesi europei più avanzati. Ora, tuttavia, ripetuti viaggi negli Stati Uniti e nella Russia sovietica, effettuati fra il 1948 e il 1958 (cioè quando Kojève era ormai un alto funzionario del governo francese), lo hanno convinto che, sulla via del raggiungimento della condizione poststorica, «Russi e Cinesi non sono che degli americani ancora poveri, del resto in via di rapido arricchimento», mentre gli Stati Uniti hanno già raggiunto lo «stadio finale del "comunismo marxista"» (Kojève, 436-37). Di qui la conclusione che

l'American way of life è il genere di vita proprio del periodo poststorico, e che la presenza attuale degli Stati Uniti nel Mondo prefigura il futuro «eterno presente» dell'intera umanità. Il ritorno dell'uomo all'animalità appare allora non già come una possibilità futura, ma come una certezza già presente, (*ibid.*, 437)

Nel 1959, però, un viaggio in Giappone determina un ulteriore spostamento di prospettiva. In Giappone Kojève ha potuto osservare coi suoi occhi una società che, pur vivendo in condizione di poststoria, non ha cessato per questo di essere

«umana»:

La civiltà giapponese «poststorica» si è messa per una strada diametralmente opposta a quella americana. Certo in Giappone non vi sono più Religione, Morale o Politica nel senso «europeo» o «storico» di questi termini. Ma lo *Snobismo* allo stato puro vi ha prodotto delle discipline negatrici del dato «naturale» o «animale» che hanno superato di gran lunga in efficacia quelle che nascevano, in Giappone come altrove, dall'Azione «storica», cioè dalle Lotte guerriere e rivoluzionarie o dal Lavoro forzato. Certo quei vertici (da nessuna parte superati) dello snobismo specificamente giapponese che sono il Teatro No, la cerimonia del tè o l'arte dei mazzi di fiori furono e restano ancora appannaggio esclusivo dei nobili e dei ricchi. Tuttavia, malgrado le persistenti disuguaglianze economiche e sociali, tutti i Giapponesi senza eccezione sono attualmente capaci di vivere in funzione di valori totalmente *formalizzati*, cioè completamente svuotati di ogni contenuto «umano» nel senso di «storico». Al limite ogni Giapponese è così capace in via di principio di procedere, per puro snobismo, a un *suicidio* perfettamente gratuito (la classica spada del samurai può essere sostituita da un aereo o da una torpedine), che non ha nulla a che fare col *rischiare* la vita nel corso di una Lotta condotta in funzione di valori «storici» con un contenuto sociale o politico. Il che lascia supporre che l'interazione appena iniziata fra il Giappone e il Mondo occidentale sfocerà in ultima analisi non in un imbarbarimento dei Giapponesi, ma in una «giapponesizzazione» degli occidentali (Russi compresi).

Ora, visto che nessun animale può essere snob, ogni epoca poststorica «giapponesizzata» sarà specificamente umana. Non vi sarebbe dunque «annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto» finché vi fossero animali della specie *Homo sapiens* in grado di servire da supporto «naturale» a quel che vi è di umano negli uomini. (Kojève, 437)

Il tono farsesco che Bataille rimproverava al maestro ogni volta che questi provava a descrivere la condizione poststorica raggiunge in questa nota il suo vertice. Non soltanto l'*American way of life* è equiparato a una vita animale, ma la sopravvivenza dell'uomo alla storia nella forma dello snobismo

giapponese assomiglia a una versione più elegante (anche se, forse, parodica) di quella «negatività senza impiego» che Bataille cercava di definire nel suo modo certamente più ingenuo, e che agli occhi di Kojève doveva apparire di cattivo gusto.

Cerchiamo di riflettere sulle implicazioni teoriche di questa figura poststorica dell'umano. Innanzi tutto, la sopravvivenza dell'umanità al suo dramma storico sembra insinuare - fra la storia e la sua fine - una frangia di ultra-storia che ricorda il regno messianico di mille anni che, tanto nella tradizione ebraica che in quella cristiana, si istaurerà sulla terra fra l'ultimo evento messianico e la vita eterna (il che non stupisce in un pensatore che aveva dedicato il suo primo lavoro alla filosofia di Solovev, intrisa di motivi messianici ed escatologici). Ma decisivo è che, in questa frangia ultrastorica, il restare umano dell'uomo suppone la sopravvivenza degli animali della specie *Homo sapiens* che devono fungergli da supporto. Nella lettura hegeliana di Kojève, l'uomo non è, infatti, una specie biologicamente definita né una sostanza data una volta per tutte: è, piuttosto, un campo di tensioni dialettiche sempre già tagliato da cesure che separano in esso ogni volta - almeno virtualmente - l'animalità «antropofora» e l'umanità che in questa s'incarna. L'uomo esiste storicamente soltanto in questa tensione: umano egli può essere solo nella misura in cui trascende e trasforma l'animale antropoforo che lo sostiene, solo perché, attraverso l'azione negatrice, è capace di dominare ed, eventualmente, distruggere la sua stessa animalità (è in questo senso che Kojève può scrivere che l'«uomo è una malattia mortale dell'animale»: 554).

Ma che né è dell'animalità dell'uomo nella poststoria? Che relazione c'è fra lo snob giapponese e il suo corpo animale e fra questo e la creatura acefala intravista da Bataille? D'altra parte, nel rapporto fra l'uomo e l'animale antropoforo, Kojève privilegia l'aspetto della negazione e della morte e sembra non vedere il processo per cui, nella modernità, l'uomo (o lo Stato per lui) comincia invece a prendersi cura della propria vita animale e la vita naturale diventa anzi la posta in gioco in quello che Foucault ha chiamato il biopotere. Forse il corpo dell'animale antropoforo (il corpo del servo) è il resto irrisolto che l'idealismo lascia in eredità al pensiero e le aporie della

filosofia nel nostro tempo coincidono con le aporie di questo corpo irriducibilmente teso e diviso fra animalità e umanità.

4. *Mysterium disiunctionis*

Per chi intraprenda una ricerca genealogica sul concetto di «vita» nella nostra cultura, una delle prime e più istruttive osservazioni è che esso non viene mai definito come tale. Ciò che resta così indeterminato viene, però, di volta in volta articolato e diviso attraverso una serie di cesure e di opposizioni che lo investono di una funzione strategica decisiva in ambiti così apparentemente lontani come la filosofia, la teologia, la politica e, soltanto più tardi, la medicina e la biologia. Tutto avviene, cioè, come se, nella nostra cultura, la vita fosse *ciò che non può essere definito, ma che, proprio per questo, deve essere incessantemente articolato e diviso*.

Nella storia della filosofia occidentale, quest'articolazione strategica del concetto di vita ha un'ora topica. E' il momento in cui, nel *De anima*, Aristotele isola, fra i vari modi in cui il termine «vivere» si dice, quello più generale e separabile:

E' attraverso il vivere che l'animale si distingue dall'inanimato. Vivere si dice però in molti modi, e Se anche uno solo di questi sussiste, diremo che qualcosa vive: il pensiero, la sensazione, il movimento e il riposo secondo il luogo, il movimento secondo la nutrizione, la distruzione e la crescita. Per questo anche tutte le specie di vegetali ci appaiono vivere. È evidente, infatti, che i vegetali hanno in se stessi un principio e una potenza tali che, attraverso di questi, crescono e si distruggono in opposte direzioni... Questo principio può essere separato dagli altri, ma gli altri non possono esserlo nei mortali. Ciò è evidente nelle piante; in esse non vi è altra potenza dell'anima. E' dunque attraverso questo principio che il vivere appartiene ai viventi... Chiamiamo potenza nutritiva [*threptikón*] questa parte dell'anima di cui anche i vegetali partecipano. (Aristotele, 413a, 20-4130, 8)

È importante osservare che Aristotele non definisce in alcun modo che cosa sia la vita: egli si limita a scomporla grazie all'isolamento della funzione nutritiva, per poi riarticolarla in una serie di potenze o facoltà distinte e correlate (nutrizione, sensazione, pensiero). Vediamo qui all'opera quel principio del fondamento che costituisce il dispositivo strategico per eccellenza del pensiero di Aristotele. Esso consiste nel riformulare ogni domanda sul «che cos'è?» come una domanda su «attraverso che cosa [*dia ti*] qualcosa appartiene a qualcos'altro?» Chiedere perché un certo essere è detto vivente, significa cercare il fondamento attraverso cui il vivere appartiene a questo essere. Occorre, cioè, che fra i vari modi in cui il vivere si dice, uno si separi dagli altri e vada a fondo, per diventare il principio attraverso cui la vita può essere attribuita a un certo essere. In altre parole, ciò che è stato separato e diviso (in questo caso, la vita nutritiva) è precisamente ciò che permette di costruire - in una sorta di *divide et impera* - l'unità della vita come articolazione gerarchica di una serie di facoltà e opposizioni funzionali.

L'isolamento della vita nutritiva (che già i commentatori antichi chiameranno vegetativa) costituisce un evento in ogni senso fondamentale per la scienza occidentale. Quando, molti secoli dopo, Bichat, nelle sue *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, distinguerà dalla «vita animale», definita dalla relazione con un mondo esterno, una «vita organica», che non è altro che una «successione abituale di assimilizzazione ed escrezione» (Bichat, 61), è ancora la vita nutritiva di Aristotele che traccia l'oscuro fondo su cui si distacca la vita degli animali superiori. Secondo Bichat, è come se in ogni organismo superiore convivessero due «animali»: *l'animal existant au-dedans*, la cui vita - che Bichat definisce «organica» - non è che la ripetizione di una serie di funzioni per così dire cieche e prive di coscienza (circolazione del sangue, respirazione, assimilazione, escrezione ecc.), e *l'animai vivant au-dehon*, la cui vita - la sola che, per Bichat, meriti il nome di «animale» - è definita attraverso la relazione col mondo esterno. Nell'uomo, questi due animali coabitano, ma non coincidono: la vita organica dell'animale-di-dentro comincia nel feto prima di quella animale e, nell'invecchiamento e nell'agonia, sopravvive

alla morte dell'animale-di-fuori.

E' superfluo ricordare l'importanza strategica che l'identificazione di questo scollamento fra funzioni della vita vegetativa e funzioni della vita di relazione ha avuto nella storia della medicina moderna. I successi della chirurgia moderna e dell'anestesia si fondano, fra l'altro, proprio sulla possibilità di dividere e, insieme, articolare i due animali di Bichat. E quando, come ha mostrato Foucault, lo Stato moderno, a partire dal xvii secolo, comincia a includere fra i suoi compiti essenziali la cura della vita della popolazione e trasforma così la sua politica in biopotere, è innanzi tutto attraverso una progressiva generalizzazione e ridefinizione del concetto di vita vegetativa (che coincide ora col patrimonio biologico della nazione) che esso realizzerà la sua nuova vocazione. E, ancora oggi, nelle discussioni sulla definizione *ex lege* dei criteri della morte clinica, è una identificazione ulteriore di questa nuda vita - sconnessa da ogni attività cerebrale e per così dire da ogni soggetto - a decidere se un certo corpo possa essere considerato vivo o debba essere abbandonato all'estrema peripezia dei trapianti.

La divisione della vita in vegetale e di relazione, organica e animale, animale e umana passa allora innanzi tutto all'interno del vivente uomo come una frontiera mobile e, senza quest'intima cesura, la stessa decisione di ciò che è umano e di ciò che non lo è non sarebbe probabilmente possibile. Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzi tutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi e, insieme, organizzare la complessa - e non sempre edificante - economia delle relazioni fra gli uomini e gli animali.

Ma, se questo è vero, se la cesura fra l'umano e l'animale passa innanzi tutto all'interno dell'uomo, allora è la questione stessa dell'uomo - e dell'«umanesimo» - che dev'essere posta in modo nuovo. Nella nostra cultura, l'uomo è stato sempre pensato come l'articolazione e la congiunzione di un corpo e di un'anima, di un vivente e di un *logos*, di un elemento naturale (o animale) e di un elemento soprannaturale, sociale o divino. Dobbiamo invece imparare a pensare l'uomo come ciò che

risulta dalla sconnessione di questi due elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione. Che cos'è l'uomo, se esso è sempre il luogo - e, insieme, il risultato - di divisioni e cesure incessanti? Lavorare su queste divisioni, chiedersi in che modo - nell'uomo - l'uomo è stato separato dal nonuomo e l'animale dall'umano, è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani. E, forse, anche la sfera più luminosa delle relazioni col divino dipende, in qualche modo, da quella - più oscura - che ci separa dall'animale.

5. Fisiologia dei beati

Che cos'è questo Paradiso, se non la taverna di
un'incessante abbuffata e il postribolo di
perpetue sconcezze?

Guglielmo di Parigi

La lettura dei trattati medievali sull'integrità e sulle qualità del corpo dei risorti è, da questo punto di vista, particolarmente istruttiva. Il problema che i Padri dovevano affrontare era innanzi tutto quello dell'identità fra il corpo risorto e quello che era toccato all'uomo in vita. L'identità sembrava, infatti, implicare che tutta la materia che era appartenuta al corpo del morto dovesse resuscitare e riprendere il suo posto nell'organismo beato. Ma proprio qui cominciavano le difficoltà. Se, ad esempio, a un ladro - più tardi pentito e redento - era stata amputata una mano, doveva questa ricongiungersi al corpo al momento della resurrezione? E la costola di Adamo - chiede Tommaso -dalla quale è stato formato il corpo di Eva, resusciterà in questo o in Adamo? D'altra parte, secondo la scienza medievale, i cibi si trasformano in carne viva attraverso la digestione; nel caso di un antropofago, che si è nutrito di altri corpi umani, ciò dovrebbe implicare che, nella resurrezione, una stessa materia dovrebbe essere reintegrata in più individui. E che dire dei capelli e delle unghie? E dello sperma, del sudore, del latte, delle urine e delle altre secrezioni? Se gli intestini risorgono - argomenta un teologo -dovranno risorgere o vuoti o pieni. Se pieni, ciò significa che anche l'immondizia risorgerà; se vuoti, si avrà allora un organo senza più alcuna funzione naturale.

Il problema dell'identità e dell'integrità del corpo risorto si converte così ben presto in quello della fisiologia della vita beata. Come dovranno essere concepite le funzioni vitali del corpo paradisiaco? Per orientarsi su un terreno tanto accidentato, i Padri disponevano di un utile paradigma: il

corpo edenico di Adamo ed Èva prima della caduta. «La piantagione di Dio nelle delizie della beata ed eterna felicità - scrive Scoto Erigena - è la stessa natura umana creata a immagine di Dio» (Scoto Erigena, 822). La fisiologia del corpo beato poteva presentarsi, in questa prospettiva, come una restaurazione del corpo edenico, archetipo dell'incorrotta natura umana. Ciò implicava, tuttavia, delle conseguenze che i Padri non si sentivano di accettare integralmente. Certo, come aveva spiegato Agostino, la sessualità di Adamo prima della caduta non assomigliava alla nostra, visto che le sue parti sessuali potevano essere mosse volontariamente proprio come le mani o i piedi, in modo che l'unione sessuale poteva avvenire senza bisogno di alcuno stimolo di concupiscenza. E il nutrimento adamitico era infinitamente più nobile del nostro, perché consisteva soltanto nei frutti degli alberi paradisiaci. Ma, anche così, come concepire l'uso delle parti sessuali - o anche soltanto del cibo - da parte dei beati Se si ammetteva, infatti, che i risorti avrebbero usato della sessualità per riprodursi e del cibo per nutrirsi, ciò implicava che il numero e la forma corporea degli uomini si sarebbero accresciuti o mutati all'infinito e che vi sarebbero stati innumerevoli beati che non avevano vissuto prima della resurrezione e la cui umanità era pertanto impossibile da definire. Le due principali funzioni della vita animale - la nutrizione e la generazione - sono ordinate alla conservazione dell'individuo e della specie: ma, dopo la resurrezione, il genere umano avrebbe raggiunto il suo numero prestabilito e, in assenza della morte, le due funzioni sarebbero state del tutto inutili. Inoltre, se i risorti avessero continuato a mangiare e a riprodursi, il

Paradiso non sarebbe stato abbastanza grande non solo per contenerli tutti, ma nemmeno per raccogliere i loro escrementi, tanto da giustificare l'ironica invettiva di Guglielmo di Parigi: *maledicta Paradisus in qua tantum cacatur!*

Vi era, tuttavia, una dottrina più insidiosa, che sosteneva che i risorti avrebbero usato del sesso e del cibo non per la conservazione dell'individuo o della specie, ma - dal momento che la beatitudine consiste nella perfetta operazione della natura umana - affinché in Paradiso tutto l'uomo fosse beato, tanto secondo le potenze corporee che secondo quelle spirituali. Contro questi eretici - che egli assimila ai

maomettani e agli ebrei - Tommaso, nelle questioni *De resurrectione* aggiunte alla *Summa theologia*, ribadisce con fermezza l'esclusione dal Paradiso dell'*usus venereorum et ciborum*. La resurrezione - egli insegna - è ordinata non alla perfezione della vita naturale dell'uomo, ma solo a quell'ultima perfezione che è la vita contemplativa.

Tutte quelle operazioni naturali che riguardano il raggiungimento e la conservazione della prima perfezione della natura umana non esisteranno dopo la resurrezione ... E poiché mangiare, bere, dormire e generare appartengono alla prima perfezione della natura, essi cesseranno nei risorti. (Tommaso d'Aquino 1955., 151-52)

Lo stesso autore che aveva affermato poco prima che il peccato dell'uomo non aveva cambiato in nulla la natura e la condizione degli animali, proclama ora senza riserve che la vita animale è esclusa dal Paradiso, che la vita beata non è in alcun caso una vita animale. Conseguentemente, anche le piante e gli animali non troveranno posto in Paradiso, «si corromperanno secondo il tutto e secondo la parte» (*ibid.*). Nel corpo dei risorti, le funzioni animali resteranno «oziose e vacue» esattamente come, secondo la teologia medievale, dopo la cacciata di Adamo ed Èva, l'Eden resta vuoto di ogni vita umana. Non tutta la carne sarà salvata e, nella fisiologia dei beati, l'*oikonomia* divina della salvezza lascia un resto irredimibile.

6. *Cognitio experimentalis*

Possiamo allora avanzare alcune ipotesi provvisorie sulle ragioni che rendono così enigmatica la rappresentazione dei giusti con testa animale nella miniatura dell'Ambrosiana. La fine messianica della storia o il compimento dell'*oikonomia* divina della salvezza definiscono una soglia critica, in cui la differenza fra l'animale e l'umano, così decisiva per la nostra cultura, minaccia di cancellarsi. La relazione fra l'uomo e l'animale delimita, cioè, un ambito essenziale, in cui l'indagine storica deve necessariamente confrontarsi con quella frangia di ultrastoria, cui non si può accedere senza coinvolgere la filosofia prima. Quasi che la determinazione della frontiera fra l'umano e l'animale non fosse una questione fra le altre di cui discutono filosofi e teologi, scienziati e politici, ma un'operazione metafisico-politica fondamentale, nella quale soltanto qualcosa come un «uomo» può essere deciso e prodotto. Se vita animale e vita umana si sovrapponevano perfettamente, né l'uomo né l'animale - e, forse, nemmeno il divino - sarebbero più pensabili. Per questo il raggiungimento della poststoria implica necessariamente la riattualizzazione della soglia preistorica in cui quella frontiera è stata definita. Il Paradiso revoca in questione l'Eden.

In un passo della *Summa*, che porta la rubrica significativa *Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur*, Tommaso sembra per un istante avvicinarsi al centro del problema, evocando un «esperimento cognitivo» che avrebbe il suo luogo nel rapporto fra l'uomo e l'animale.

Nello stato d'innocenza - egli scrive - gli uomini non avevano bisogno degli animali per una necessità corporea. Non per coprirsi, perché non si vergognavano della loro nudità, dal momento che non vi era in essi alcun moto di disordinata concupiscenza; non per cibarsi, poiché traevano il loro

nutrimento dagli alberi dell'Eden; non come mezzo di trasporto, per via della robustezza dei loro corpi. Piuttosto, ne avevano bisogno per trarre dalla loro natura una conoscenza sperimentale [*Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum*]. E questo è significato dal fatto che Dio condusse gli animali davanti ad Adamo, perché imponesse loro un nome che designava la loro natura. (Tommaso d'Aquino 1963, 193)

È la posta in gioco in questa *cognitio experimentalis* che dovremo cercare di afferrare. Forse non soltanto la teologia e la filosofia, ma anche la politica, l'etica e la giurisprudenza sono tese e sospese nella differenza fra l'uomo e l'animale. L'esperimento cognitivo che è in questione in questa differenza concerne in ultima analisi la natura dell'uomo - più esattamente, la produzione e la definizione di questa natura -, è un esperimento *de hominis natura*. Quando la differenza si cancella e i due termini collassano l'uno sull'altro - come sembra oggi avvenire -, anche la differenza fra l'essere e il nulla, il lecito e l'illecito, il divino e il demonico viene meno e, in suo luogo, appare qualcosa per cui perfino i nomi sembrano mancarci. Forse anche i campi di concentramento e di sterminio sono un esperimento di questo genere, un tentativo estremo e mostruoso di decidere fra l'umano e l'inumano, che ha finito col coinvolgere nella sua rovina la possibilità stessa della distinzione.

7. Tassonomie

Cartesius certe non vidit simios.

Carlo Linneo

Linneo, il fondatore della tassonomia scientifica moderna, aveva un debole per le scimmie. E' probabile che avesse avuto occasione di vederne da vicino durante il suo soggiorno di studio ad Amsterdam, che era allora un centro importante per il commercio di animali esotici. Più tardi, tornato in Svezia e divenuto archiatra regio, raccolse a Uppsala un piccolo zoo, che comprendeva scimmie di varia specie, fra le quali si racconta che prediligesse una bertuccia di nome Diana. Che le scimmie, come gli altri *bruta*, si distinguessero sostanzialmente dall'uomo perché prive di anima, non era una cosa che egli si sentisse di concedere facilmente ai teologi. Una nota al *Systema naturae* liquida la teoria cartesiana che concepiva gli animali alla stregua di *automata medianica* con l'affermazione infastidita: «evidentemente Cartesio non ha mai visto una scimmia». In uno scritto successivo, che porta il titolo *Menniskans Cousiner*, cugini dell'uomo, egli spiega quanto sia arduo identificare, dal punto di vista delle scienze della natura, la differenza specifica fra le scimmie antropomorfe e l'uomo. Non che non scorgesse la chiara differenza che separa l'uomo dalla bestia sul piano morale e religioso:

l'uomo è l'animale che il Creatore ha trovato degno di onorare con una mente tanto meravigliosa e ha voluto adottare come il suo favorito, riservandogli un'esistenza più nobile; Dio ha perfino mandato sulla terra il suo unico figlio per salvarlo. (Linneo 1955,4)

Ma tutto questo, egli concludeva,

appartiene a un altro foro; nel mio laboratorio devo attenermi come il calzolaio al suo dischetto e considerare l'uomo e il suo corpo come un naturalista, che non riesce a trovare altro carattere che lo distingue dalle scimmie se non il fatto che queste ultime hanno uno spazio vuoto ira i canini e gli altri denti, (*ibid.*)

Il gesto perentorio con cui, nel *Systema naturae*, egli iscrive *Homo* nell'ordine degli *Anthropomorphe*, (che, a partire dalla decima edizione del 1758, si chiameranno *Primates*) accanto a *Simia*, *Lemur* e *Vespertilio* (il pipistrello) non può quindi sorprendere. Del resto, malgrado le polemiche che il suo gesto non mancò di suscitare, la cosa era in un certo senso nell'aria. Già John Ray, nel 1693, aveva distinto fra i quadrupedi il gruppo degli *Anthropomorpha*, dei «simili all'uomo». In generale, nell'Ancien régime, i confini dell'umano sono assai più incerti e fluttuanti di quanto appariranno nel XIX secolo, dopo lo sviluppo delle scienze umane. Il linguaggio, che sarebbe diventato il contrassegno per eccellenza dell'umano, fino al XVIII secolo scavalca gli ordini e le classi, perché si sospetta che anche gli uccelli parlino. Un testimone certamente attendibile come John Locke riferisce come cosa più o meno certa la storia del pappagallo del principe di Nassau, che era in grado di sostenere una conversazione e di rispondere a delle domande «come una creatura ragionevole». Ma anche la demarcazione fisica fra l'uomo e le altre specie implicava delle zone di indifferenza in cui non era possibile assegnare delle identità certe. Un'opera scientifica seria come l'*Ichthiologia* di Peter Artedi (1738) enumerava ancora la sirena accanto alle foche e ai leoni di mare e Linneo stesso, nel suo *Pan Europaeus*, classifica la sirena - che l'anatomista danese Caspar Bartholin chiamava *Homo marinus* - insieme all'uomo e alla scimmia. D'altra parte, anche il confine fra le scimmie antropomorfiche e certe popolazioni primitive era tutt'altro che chiaro. La prima descrizione di un orangutan da parte del medico Nicolas Tulp nel 1641 sottolinea gli aspetti umani di questo *Homo sylvestris* (tale è il significato dell'espressione malese *orang-utan*); e bisogna aspettare la dissertazione di Edward Tyson *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie* (1699) perché la differenza fisica fra la scimmia e l'uomo fosse posta

per la prima volta sulle solide basi dell'anatomia comparata. Benché quest'opera sia considerata una sorta di incunabolo della primatologia, la creatura che Tyson chiama «pigmeo» (e che quarantotto caratteri distinguono anatomicamente dall'uomo e trentaquattro dalla scimmia) rappresenta tuttavia per lui una sorta di «animale intermedio» fra la scimmia e l'uomo, che si situa rispetto a questo in una relazione simmetricamente opposta all'angelo.

L'animale di cui ho fornito l'anatomia - Tyson scrive nella dedica a lord Falconer - è il più vicino all'umanità e sembra costituire il nesso fra l'animale e il razionale, così come Sua Signoria e quelli del suo rango si avvicinano per conoscenza e saggezza a quel genere di creatura che è il più vicino sopra di noi.

E basta un'occhiata al titolo completo della dissertazione, per rendersi conto di come i confini dell'umano fossero ancora minacciati non solo da animali reali, ma anche dalle creature della mitologia: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended.*

In verità, il genio di Linneo non consiste tanto nella risolutezza con cui iscrive l'uomo fra i primati, quanto nell'ironia con cui egli - diversamente che per le altre specie - non registra accanto al nome generico *Homo* alcun contrassegno specifico se non il vecchio adagio filosofico: *nosce te ipsum*. Anche quando, nella decima edizione, la denominazione completa diventa *Homo sapiens*, il nuovo epiteto non rappresenta, con ogni evidenza, una descrizione, ma è soltanto una trivializzazione di quell'adagio, che mantiene, del resto, il suo posto accanto al termine *Homo*. Vale la pena di riflettere su quest'anomalia tassonomica, che iscrive come differenza specifica non un dato, ma un'imperativo.

Un'analisi dell'*Introitus* che apre il *Systema* non lascia dubbi quanto al senso che Linneo attribuiva al suo motto: l'uomo non ha nessuna identità specifica, se non quella di *potersi*

riconoscere. Ma definire l'umano non attraverso una *nota caratteristica*, ma attraverso la conoscenza di sé, significa che è uomo colui che si riconoscerà come tale, che *l'uomo e l'animale che deve riconoscersi umano per esserlo*. Al momento della nascita, scrive infatti Linneo, la natura ha gettato l'uomo «nudo sulla nuda terra», incapace di conoscere, parlare, camminare, nutrirsi se tutto ciò non gli venga insegnato (*Nudus in nuda tena ... cui scire nichil sine doctrina; non fari, non ingredi, non vesci, non aliud naturae sponte*). Egli diventa se stesso solo se si eleva al di sopra dell'uomo (*o quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit*: Linneo 1735, 6).

In una lettera a un critico, Johann Georg Gmelin, che gli obiettava che nel *Systema* l'uomo sembra essere stato creato a immagine della scimmia, Linneo risponde allegando il senso del suo motto: «E tuttavia l'uomo riconosce se stesso. Forse dovrei togliere quelle parole. Ma chiedo a voi e al mondo intero di indicarmi una differenza generica fra la scimmia e l'uomo, che sia conforme alla storia naturale. Io non ne conosco» (Gmelin, 55). Le annotazioni per la risposta a un altro critico, Theodor Klein, mostrano fino a che punto Linneo fosse disposto a spingere l'ironia implicita nella formula *Homo sapiens*. Coloro che, come Klein, non si riconoscono nella posizione che il *Systema* ha assegnato all'uomo, dovrebbero applicare a se stessi il *nosce te ipsum*: non avendo saputo riconoscersi come uomo, hanno annoverato se stessi fra le scimmie.

Homo sapiens non è dunque né una sostanza né una specie chiaramente definita: è, piuttosto, una macchina o un artificio per produrre il riconoscimento dell'umano. Secondo il gusto dell'epoca, la macchina antropogenica (o antropologica, come potremmo chiamarla riprendendo un'espressione di Furio Jesi) è una macchina ottica (tale è, secondo gli studi più recenti, anche il congegno descritto nel *Leviathan*, dalla cui introduzione forse Linneo ha tratto il suo motto: *nosce te ipsum, read thy self*, come Hobbes traduce questo *saying not of late understood*) costituita da una serie di specchi in cui l'uomo, guardandosi, vede la propria immagine già sempre deformata in fattezze di scimmia. *Homo* è un animale costitutivamente «antropomorfo» (cioè «somigliante all'uomo» secondo il termine che Linneo usa costantemente fino alla decima

edizione del *Systema*), che deve, per essere umano, riconoscersi in un non uomo.

Nell'iconografia medievale, la scimmia tiene in mano uno specchio, in cui l'uomo peccatore deve riconoscersi come *simia dei*. Nella macchina ottica di Linneo, colui che rifiuta di riconoscersi nella scimmia, lo diventa: parafrasando Pascal, *qui fait l'homme, fait le singe*. Per questo, alla fine dell'introduzione al *Systema*, Linneo, che ha definito *Homo* come l'animale che è solo se si riconosce non essere, deve sopportare che scimmioni in veste di critici gli salgano sulle spalle per irriderlo: *ideoque ringentium Satyrorum cachinnos, meisque humeris insilientium cercopithecorum exsultationes sustinui*.

8. Senza rango

La macchina antropologica dell'umanesimo è un dispositivo ironico, che verifica l'assenza per *Homo* di una natura propria, tenendolo sospeso fra una natura celeste e una terrena, fra l'animale e l'umano - e, quindi, il suo essere sempre meno e più che se stesso. Ciò è evidente in quel «manifesto dell'umanesimo» che è l'orazione di Pico, che si continua impropriamente a chiamare *de hominis dignitate*, benché non contenga - né avrebbe in alcun caso potuto riferire all'uomo - il termine *dignitas*, che significa semplicemente «rango». Il paradigma che esso presenta è tutt'altro che edificante. La tesi centrale dell'orazione è, infatti, che l'uomo, essendo stato plasmato quando i modelli della creazione erano tutti esauriti [*iam piena omnia [scil. archetipo]; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa*], non può avere né archetipo né luogo proprio (*certam sedem*) né rango specifico (*nec munus ullum peculiare*. Pico della Mirandola, 102). Anzi, poiché la sua creazione è avvenuta senza un modello definito (*indiscretae opus imaginis*), egli non ha propriamente nemmeno una faccia (*nec propriam faciem: ibid.*) e deve modellarla a suo arbitrio in forma bestiale o divina (*fui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poderis in inferiora quae sunt bruta degenerare; poderis in superiora quae sunt divina ex tua animi sententia regenerari*. Pico della Mirandola, 102-04). In questa definizione attraverso un'assenza di volto, è in funzione la stessa macchina ironica che spingerà tre secoli dopo Linneo a classificare l'uomo fra gli *Anthropomorpha*, fra gli animali «simili all'uomo». In quanto non ha né essenza né vocazione specifica, *Homo* è costitutivamente non-umano, può ricevere tutte le nature e tutte le facce (*Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater: ibid.*, 104) e Pico può sottolineare ironicamente l'inconsistenza e l'inclassificabilità, definendolo il

«nostro camaleonte» (*Quis hunc nostrum chamae-leonta non admiretur? ibid.*). La scoperta umanistica dell'uomo è la scoperta del suo mancare a se stesso, della sua irrimediabile assenza di *dignitas*.

A questa labilità e a questa inumanità dell'umano corrisponde in Linneo l'iscrizione nella specie *Homo sapiens* dell'enigmatica variante *Homo ferus*, che sembra smentire punto per punto i caratteri del più nobile dei primati: esso è *tetrapus* (cammina a quattro zampe), *mutus* (privo di linguaggio), *birsutus* (coperto di peli). L'elenco che segue nell'edizione del 1758 ne specifica l'identità anagrafica: si tratta degli *enfants sauvages* o bambini-lupo, di cui il *Systema* registra cinque apparizioni in meno di quindici anni: il giovane di Hannover (1724), i due *puer ipyrenaici* (1719), la *puella transisalana* (1717), la *puella campanica* (1731). Nel punto in cui le scienze dell'uomo cominciano a delineare i contorni della sua *facies*, gli *enfants sauvages*, che appaiono sempre più spesso ai limiti dei villaggi d'Europa, sono i messaggeri dell'inumanità dell'uomo, i testimoni della sua fragile identità e della sua mancanza di un volto proprio. E la passione con cui gli uomini dell'Ancien régime, di fronte a questi esseri muti e incerti, provano a riconoscersi in essi e a «umanizzarli» mostra fino a che punto essi siano coscienti della precarietà dell'umano. Come scrive lord Monboddo nella prefazione della versione inglese della *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les bois à l'âge de dix ans*, essi sapevano perfettamente che «la ragione e la sensibilità animale, per quanto distinte possiamo immaginarle, si prolungano l'una nell'altra attraverso transizioni a tal punto impercettibili, che è più difficile tracciare la linea che le separa che quella che divide l'animale dal vegetale» (Hecquet, 6). I tratti del volto umano sono - ancora per poco - così indecisi e aleatori, che essi sono sempre in atto di disfarsi e di cancellarsi come quelli di un essere momentaneo: «Chi può dire - scrive Diderot nel *Rêve de d'Alembert* - se questo bipede deforme, alto soltanto quattro piedi, che nelle vicinanze del Polo si chiama ancora uomo e che non tarderebbe a perdere questo nome se si deformasse ancora un po', non sia che l'immagine di una specie che passa?» (Diderot, 130).

9. Macchina antropologica

Homo a la lus primigenius Haeckelii...

Hans Vaihinger

Nel 1899, Ernst Haeckel, professore nell'Università di Jena, pubblica presso l'editore Kröner di Stoccarda *Die Welträtsel*, gli «enigmi del mondo», che, contro ogni dualismo e ogni metafisica, intendeva riconciliare la ricerca filosofica della verità con i progressi delle scienze naturali. Malgrado la tecnicità e l'ampiezza dei problemi affrontati, il libro superò in pochi anni le centocinquantamila copie e divenne una sorta di vangelo del progressismo scientifico.

Il titolo conteneva più che un'allusione ironica al discorso che Emil Du Bois-Reymond aveva tenuto qualche anno prima all'Accademia delle Scienze di Berlino, in cui il celebre scienziato aveva elencato sette «enigmi del mondo», dichiarandone tre «trascendenti e insolubili», tre solubili, ma non ancora risolti, e uno incerto. Nel quinto capitolo del suo libro, Haeckel, che ritiene di aver tolto di mezzo i primi tre enigmi con la propria dottrina della sostanza, si concentra su quel «problema dei problemi» che è l'origine dell'uomo, e che riunisce in qualche modo in sé i tre problemi solubili, ma non ancora risolti di Du Bois-Reymond. Anche questa volta egli ritiene di aver definitivamente risolto la questione attraverso uno svolgimento radicale e coerente dell'evoluzionismo darwiniano.

Già Thomas Huxley, egli spiega, aveva mostrato come la «teoria della discendenza dell'uomo dalla scimmia fosse una conseguenza necessaria del darwinismo» (Haeckel, 37); ma proprio questa certezza imponeva il difficile compito di ricostruire la storia evolutiva dell'uomo sulla base tanto dei risultati dell'anatomia comparata che dei reperti della ricerca paleontologica. A questo compito Haeckel aveva dedicato già

nel 1874 la sua *Anthropogenie*, in cui ricostruiva la storia dell'uomo dai pesci del Silurico fino alle scimmie-uomo o Antropomorfi del Miocene, Ma la sua prestazione specifica - di cui va ragionevolmente orgoglioso - è di aver ipotizzato come forma di passaggio dalle scimmie antropomorfe (o scimmie-uomo) all'uomo un essere particolare che egli chiama «uomo-scimmia» (*Affenmensch*) o, in quanto è privo di linguaggio, *Pithecanthropus alalus*:

Dai Placentali all'inizio del Terziario (Eocene) derivarono i primi antenati dei Primati, delle semiscimmie, dalle quali, nel Miocene, si svilupparono le scimmie in senso proprio, e, più precisamente, dai Catarrini prima le scimmie-cani, i Cinopitechi, e poi le scimmie-uomo o Antropomorfi. Da un ramo di queste ultime deriva nel corso del Pliocene l'uomo-scimmia privo di linguaggio: *Pithecanthropus alalus* - e infine da questo l'uomo parlante, (*ibid.*)

L'esistenza di questo pitecantropo o uomo-scimmia, che, nel 1874, era semplicemente un'ipotesi, divenne realtà quando, nel 1891, un medico militare olandese, Eugen Dubois, scopri nell'isola di Giava un pezzo di cranio e un femore simile a quello dell'uomo attuale e, con grande soddisfazione di Haeckel - di cui era, peraltro, un entusiasta lettore -, battezzò l'essere a cui erano appartenuti *Pithecanthropus erectus*. «E' questo - afferma Haeckel perentoriamente - il tanto cercato *missing link*, il supposto anello mancante nella catena evolutiva dei primati, che si svolge senza interruzioni dalle scimmie Catarrine inferiori fino all'uomo altamente sviluppato» (*ibid.*, 39).

L'idea di questo *sprachloser Urmensch* - come Haeckel anche lo definisce - implicava, però, delle aporie di cui egli sembra non rendersi alcun conto. Il passaggio dall'animale all'uomo, malgrado l'enfasi posta sull'anatomia comparata e i reperti paleontologici, era in realtà prodotto attraverso la sottrazione di un elemento che non aveva a che fare né con l'una né con gli altri e che veniva invece presupposto come contrassegno dell'umano: il linguaggio. Identificandosi con questo, l'uomo parlante pone fuori di sé, come già e non ancora umano, il proprio mutismo.

E' toccato in sorte a un linguista, Heymann Steinthal - che era anche uno degli ultimi rappresentanti di quella *Wissenschaft des Judentums* che aveva cercato di applicare i metodi della scienza moderna allo studio del giudaismo -, mettere a nudo le aporie implicite nella dottrina haeckeliana dell' *Homo alalus* e, più in generale, di quella che possiamo chiamare la macchina antropologica dei moderni. Nelle sue ricerche sull'origine del linguaggio, Steinthal aveva avanzato per suo conto, parecchi anni prima di Haeckel, l'idea di uno stadio prelinguistico dell'umanità. Egli aveva provato a immaginare una fase della vita percettiva dell'uomo in cui il linguaggio non è ancora apparso e l'aveva comparato con la vita percettiva dell'animale; aveva poi cercato di mostrare in che modo il linguaggio potesse scaturire dalla vita percettiva dell'uomo e non da quella dell'animale. Ma proprio qui appariva un'aporia di cui egli doveva rendersi conto pienamente soltanto qualche anno dopo:

Noi abbiamo comparato - egli scriveva - questo stadio puramente ipotetico dell'anima umana con quella animale, e abbiamo riscontrato nel primo, in generale e sotto ogni aspetto, un eccesso di forze. Abbiamo poi lasciato che l'anima umana applicasse questo eccesso alla creazione del linguaggio. Abbiamo così potuto mostrare perché il linguaggio si originasse dall'anima umana e dalle sue percezioni e non da quella dell'animale ... Ma nella nostra descrizione dell'anima umana e di quella animale noi abbiamo dovuto prescindere dal linguaggio, la cui possibilità si trattava appunto di provare. Doveva essere innanzi tutto mostrato da dove venisse la forza, grazie alla quale l'anima forma il linguaggio; questa forza capace di creare il linguaggio non poteva ovviamente provenire dal linguaggio. Per questo abbiamo finto uno stadio dell'uomo precedente al linguaggio. Ma questo è soltanto una finzione: il linguaggio è, infatti, così necessario e naturale per l'essere umano, che senza di esso l'uomo non può né esistere né essere pensato come esistente. O l'uomo ha il linguaggio, oppure semplicemente non è. D'altra parte - e proprio questo giustifica la finzione - il linguaggio non può essere considerato come già insito nell'anima umana; esso è piuttosto già una produzione dell'uomo, anche se non ancora pienamente

cosciente. E uno stadio dello sviluppo dell'anima e richiede una deduzione dagli stadi precedenti. Con esso comincia la vera e propria attività umana: esso è il ponte che conduce dal regno animale a quello umano ... Ma abbiamo voluto spiegare attraverso una comparazione dell'animale con l'uomo-animale perché solo l'anima umana costruisca questo ponte, perché solo l'uomo e non l'animale progredisca attraverso il linguaggio dall'animalità all'umanità. Questa comparazione ci mostra che l'uomo, come noi dobbiamo immaginarlo, ossia senza linguaggio, è un uomo-animale [*Tiermenschen*] e non un animale umano [*Menschentier*], è pur sempre già una specie di uomo e non una specie di animale. (Steinthal 1881, 355-56)

Ciò che discrimina l'uomo dall'animale è il linguaggio, ma questo non è un dato naturale già insito nella struttura psicofisica dell'uomo, bensì una produzione storica che, come tale, non può essere propriamente assegnata né all'animale né all'uomo. Se si toglie questo elemento, la differenza fra l'uomo e l'animale si cancella, a meno che non s'immagini un *uomo* non parlante - *Homo alalus*, appunto - che dovrebbe fungere da ponte di passaggio dall'animale all'umano. Ma questo è, con ogni evidenza, soltanto un'ombra portata del linguaggio, una pre-supposizione dell'uomo parlante, attraverso cui otteniamo sempre e soltanto un'animalizzazione dell'uomo (un uomo-animale, come l'uomo-scimmia di Haeckel) o un'umanizzazione dell'animale (una scimmia-uomo). L'uomo-animale e l'animale-uomo sono le due facce di una stessa frattura, che non può essere colmata né da una parte né dall'altra.

Tornando qualche anno dopo sulla sua teoria, quando era venuto a conoscenza delle tesi di Darwin e di Haeckel, ormai al centro del dibattito scientifico e filosofico, Steinthal si rende perfettamente conto della contraddizione implicita nella sua ipotesi. Quel che egli aveva cercato di comprendere, era perché soltanto l'uomo e non l'animale crei il linguaggio; ma ciò equivaleva a comprendere in che modo l'uomo si origini dall'animale. E proprio qui si produceva la contraddizione:

Lo stadio prelinguistico dell'intuizione può essere soltanto uno e non doppio, non può essere diverso per l'animale e per

l'uomo. Se fosse diverso, se l'uomo fosse, cioè, naturalmente superiore alla scimmia, allora l'origine dell'uomo non coinciderebbe con l'origine del linguaggio, bensì con l'origine della sua forma superiore di intuizione da quella inferiore dell'animale. Senza rendermene conto, io presupponevo quest'origine: l'uomo con le sue caratteristiche umane mi era in realtà dato attraverso la creazione e io cercavo poi di scoprire l'origine del linguaggio nell'uomo. Ma, in questo modo, contraddicevo la mia premessa: che, cioè, origine del linguaggio e origine dell'uomo fossero la stessa cosa; ponevo prima l'uomo e lo lasciavo poi produrre il linguaggio. (Steinthal 1877, 303)

La contraddizione che Steinthal qui coglie è la stessa che definisce la macchina antropologica che - nelle sue due varianti, antica e moderna - è all'opera nella nostra cultura. In quanto in essa è in gioco la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale, umano/inumano, la macchina funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è anche e sempre già una cattura) e un'inclusione (che è anche e sempre già un'esclusione). Proprio perché l'umano è, infatti, ogni volta già presupposto, la macchina produce in realtà una sorta di stato di eccezione, una zona di indeterminazione in cui il fuori non è che l'esclusione di un dentro e il dentro, a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori.

Sia la macchina antropologica dei moderni. Essa funziona - lo abbiamo visto - escludendo da sé come non (ancora) umano un già umano, cioè animalizzando l'umano, isolando il non-umano nell'uomo: *Homo alalus*, o l'uomo-scimmia. Ed è sufficiente spostare in avanti di qualche decennio il nostro campo di ricerca e, invece di questo innocuo reperto paleontologico, avremo l'ebreo, cioè il non-uomo prodotto nell'uomo, o il *néomort* e l'oltrecomatoso, cioè l'animale isolato nello stesso corpo umano.

Esattamente simmetrico è il funzionamento della macchina degli antichi. Se, nella macchina dei moderni, il fuori viene prodotto attraverso l'esclusione di un dentro e l'inumano animalizzando l'umano, qui il dentro è ottenuto attraverso l'inclusione di un fuori, il non uomo attraverso l'umanizzazione di un animale: la scimmia-uomo, l'*enfant*

sauvage o *Homo ferus*, ma anche e innanzi tutto lo schiavo, il barbaro, lo straniero come figure di un animale in forme umane.

Entrambe le macchine possono funzionare soltanto istituendo al loro centro una zona d'indifferenza, in cui deve avvenire - come un *missing link* sempre mancante perché già virtualmente presente - l'articolazione fra l'umano e l'animale, l'uomo e il non-uomo, il parlante e il vivente. Come ogni spazio di eccezione, questa zona è, in verità, perfettamente vuota, e il veramente umano che dovrebbe avvenirvi è soltanto il luogo di una decisione incessantemente aggiornata, in cui le cesure e la loro riarticolazione sono sempre di nuovo dis-locate e spostate. Ciò che dovrebbe così essere ottenuto non è comunque né una vita animale né una vita umana, ma solo una vita separata ed esclusa da se stessa - soltanto una *nuda vita*.

E di fronte a questa estrema figura dell'umano e dell'inumano, non si tratta tanto di chiedersi quale delle due macchine (o delle due varianti della stessa macchina) sia migliore o più efficace - o, piuttosto, meno sanguinosa e letale - quanto di comprendere il loro funzionamento per poterle, eventualmente, arrestare.

10. *Umwelt*

Nessun animale può entrare in relazione con un
oggetto come tale.

Jakob von Uexküll

È una fortuna che il barone Jakob von Uexküll, oggi considerato uno dei massimi zoologi del Novecento e tra i fondatori dell'ecologia, sia stato rovinato dalla prima guerra mondiale. Certo già in precedenza, come libero ricercatore prima a Heidelberg e poi presso la Stazione zoologica di Napoli, egli si era conquistato una discreta reputazione scientifica attraverso le sue ricerche sulla fisiologia e sul sistema nervoso degli invertebrati. Ma, una volta privato del suo patrimonio familiare, egli fu costretto ad abbandonare il sole meridionale (anche se mantenne a Capri una villa, dove doveva morire nel 1944 e dove, nel 1926, Walter Benjamin doveva alloggiare per qualche mese) e integrarsi nell'Università di Amburgo, fondandovi quell'*Institut für Umweltforschung* che gli avrebbe dato la celebrità.

Le indagini di Uexküll sull'ambiente animale sono contemporanee tanto della fisica quantistica che delle avanguardie artistiche. Come queste, esse esprimono l'abbandono senza riserve di ogni prospettiva antropocentrica nelle scienze della vita e la radicale disumanizzazione dell'immagine della natura (non deve sorprendere, pertanto, che esse esercitassero una forte influenza tanto sul filosofo del Novecento che si è maggiormente sforzato di separare l'uomo dal vivente - Heidegger - che su quello - Gilles

Deleuze - che ha cercato di pensare l'animale in modo assolutamente non antropomorfo). Dove la scienza classica vedeva un unico mondo, che comprendeva dentro di sé tutte le specie viventi gerarchicamente ordinate, dalle forme più elementari fino agli organismi superiori, Uexküll pone invece

una infinita varietà di mondi percettivi, tutti ugualmente perfetti e collegati fra loro come in una gigantesca partitura musicale e, tuttavia, incomunicanti e reciprocamente esclusivi, al cui centro stanno piccoli esseri familiari e, insieme, remoti, che si chiamano *Echinus esculentus*, *Amoeba terricola*, *Rhizostoma pulmo*, *Sipunculus*, *Anemonia sulcata*, *Ixodes ricinus* ecc. Per questo Uexküll definisce «passeggiate in mondi inaccessibili» le sue ricostruzioni dell'ambiente del riccio di mare, dell'ameba, della medusa, del verme di mare, dell'anemone marino, della zecca - questi i loro nomi comuni - e degli altri minuscoli organismi che egli predilige, perché la loro unità funzionale con l'ambiente sembra apparentemente così lontana da quella dell'uomo e degli animali cosiddetti superiori.

Troppo spesso - egli afferma - noi immaginiamo che le relazioni che un determinato soggetto animale intrattiene con le cose del suo ambiente abbiano luogo nello stesso spazio e nello stesso tempo di quelle che ci legano agli oggetti del nostro mondo umano. Questa illusione riposa sulla credenza in un mondo unico in cui si situerebbero tutti gli esseri viventi. Uexküll mostra che un tale mondo unitario non esiste, così come non esistono un tempo e uno spazio uguali per tutti i viventi. L'ape, la libellula o la mosca che osserviamo volare accanto a noi in una giornata di sole, non si muovono nello stesso mondo in cui noi li osserviamo né condividono con noi - o fra di loro - lo stesso tempo e lo stesso spazio.

Uexküll comincia col distinguere con cura la *Umgebung*, lo spazio oggettivo in cui noi vediamo muoversi un essere vivente, dalla *Umwelt*, il mondo-ambiente che è costituito da una serie più o meno ampia di elementi che egli chiama «portatori di significato» (*Bedeutungsträger*) o di «marche» (*Merkmalträger*), che sono i soli che interessano l'animale. L'*Umgebung* è, in realtà, la nostra propria *Umwelt*, a cui Uexküll non attribuisce alcun privilegio particolare e che, come tale, può anch'essa variare secondo il punto di vista da cui la osserviamo. Non esiste una foresta in quanto ambiente oggettivamente determinato: esiste una foresta-per-la-guardia-forestale, una foresta-per-il-cacciatore, una foresta-per-il-botanico, una foresta-per-il-vian-dante, una foresta-per-l'amico-della-natura, una foresta-per-il-legnaiolo e, infine, una foresta

di favola in cui si perde Cappuccetto Rosso. Anche un minimo dettaglio - per esempio il gambo di un fiore di campo - considerato in quanto portatore di significato, costituisce di volta in volta un elemento diverso di un ambiente diverso, a seconda, per esempio, che lo si osservi nell'ambiente di una ragazza che coglie fiori per farne un mazzetto da spillare sul suo corsetto, in quello della formica che se ne serve come un tragitto ideale per raggiungere il suo nutrimento nel calice del fiore, in quello della larva della cicala che ne fora il canale medullare, utilizzandolo poi come una pompa per costruire le parti fluide del suo bozzolo aereo e, infine, in quello della mucca che semplicemente lo mastica e ingoia per nutrirsi.

Ogni ambiente è una unità chiusa in se stessa, che risulta dal prelievo selettivo di una serie di elementi o di «marche» nella *Umgebung*, che non è, a sua volta, che l'ambiente dell'uomo. Il primo compito del ricercatore che osserva un animale è quello di riconoscere i portatori di significato che ne costituiscono l'ambiente. Questi non sono, però, oggettivamente e fattiziamente isolati, ma costituiscono una stretta unità funzionale - o, come Uexküll preferisce dire, musicale - con gli organi ricettori dell'animale deputati a percepire la marca (*Merkorgan*) e a reagire ad essa (*Wirkorgan*). Tutto avviene come se il portatore di significato esterno e il suo ricettore nel corpo dell'animale costituissero due elementi di una stessa partitura musicale, quasi due note nella «tastiera sulla quale la natura esegue la sinfonia sovra temporale ed extraspaziale della significazione», senza che sia possibile dire come mai due elementi tanto eterogenei abbiano potuto essere così intimamente collegati.

Si consideri in questa prospettiva una tela di ragno. Il ragno non sa nulla della mosca, né può prenderne le misure come fa un sarto prima di confezionare un vestito per il suo cliente. E tuttavia esso determina l'ampiezza delle maglie della sua tela secondo le dimensioni del corpo della mosca e commisura la resistenza dei fili in proporzione esatta alla forza d'urto del corpo della mosca in volo. I fili radiali sono, inoltre, più solidi di quelli circolari, perché questi ultimi - che, a differenza dei primi, sono ricoperti di un liquido vischioso - devono essere abbastanza elastici da poter imprigionare la mosca e impedirle di volare. Quanto ai fili radiali, essi sono lisci e asciutti, perché

il ragno se ne serve come una scorciatoia per piombare sulla sua preda e avvolgerla definitivamente nella sua invisibile prigione. Il fatto più sorprendente è, infatti, che i fili della tela sono esattamente proporzionati alla capacità visiva dell'occhio della mosca, che non può vederli e vola quindi verso la morte senza accorgersene. I due mondi percettivi della mosca e del ragno sono assolutamente incomunicanti e, tuttavia, così perfettamente accordati che si direbbe che la partitura originale della mosca, che si può anche chiamare la sua immagine originaria o il suo archetipo, agisca su quella del ragno in modo tale che la tela che questo tesse può essere qualificata come «moscaria». Benché il ragno non possa vedere in alcun modo la *Umwelt* della mosca (Uexküll afferma, formulando un principio che doveva avere fortuna, che «nessun animale può entrare in relazione con un oggetto come tale», ma solo coi propri portatori di significato), la tela esprime la paradossale coincidenza di questa reciproca cecità.

Le ricerche del fondatore dell'ecologia seguono di pochi anni quelle di Paul Vidal de la Blache sui rapporti tra le popolazioni e il loro ambiente (il *Tableau de la géographie de la France* è del 1903) e quelle di Friedrich Ratzel sul *Lebensraum*, lo «spazio vitale» dei popoli (la *Politische Geographie* è del 1897), che dovevano rivoluzionare profondamente la geografia umana del Novecento. E non è escluso che la tesi centrale di *Sein und Zeit* sull'essere-nel-mondo (*in-der-Welt-sein*) come struttura umana fondamentale, possa essere letta in qualche modo come una risposta a tutto quest'ambito problematico, che, all'inizio del secolo, modifica essenzialmente la relazione tradizionale fra il vivente e il suo mondo-ambiente. Com'è noto, le tesi di Ratzel secondo cui ogni popolo è intimamente congiunto al suo spazio vitale come a una sua dimensione essenziale, esercitarono una notevole influenza sulla geopolitica del nazismo. Questa prossimità si segna, nella biografia intellettuale di Uexküll, in un episodio curioso. Nel 1928, cinque anni prima dell'avvento del nazismo, questo scienziato così sobrio scrive una prefazione ai *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* di Houston Chamberlain, oggi considerato come uno dei precursori del nazismo.

11. Zecca

L'animale ha memoria, ma nessun ricordo.

Heymann Steinthal

I libri di Uexküll contengono a volte illustrazioni che cercano di suggerire come apparirebbe un segmento del mondo umano visto dal punto di vista del riccio, dell'ape, della mosca o del cane. L'esperimento è utile per l'effetto di spaesamento che esso produce nel lettore, di colpo obbligato a guardare con occhi non umani i luoghi a lui più familiari. Ma mai questo spaesamento ha raggiunto l'icastica forza che Uexküll ha saputo imprimere alla sua descrizione dell'ambiente di *Ixodes ricinus*, noto più comunemente come zecca, che costituisce certamente un vertice dell'antiumanesimo del moderno, da leggere accanto a *Ubu roi* e a *Monsieur Teste*.

L'esordio ha i toni dell'idillio:

L'abitante della campagna che percorre spesso i boschi e la macchia accompagnato dal suo cane non può mancare di fare la conoscenza di una minuscola bestia che, sospesa a un ramoscello, aspetta la sua preda, uomo o animale, per lasciarsi cadere sulla sua vittima e abbeverarsi al suo sangue ... Al momento di uscire dall'uovo, essa non è ancora completamente formata: le mancano un paio di gambe e gli organi genitali. Ma è già capace, a questo stadio, di attaccare gli animali a sangue freddo, come la lucertola, appostandosi sulla punta di un filo d'erba. Dopo alcune mute successive, acquisisce gli organi che le mancano e può così dedicarsi alla caccia degli animali a sangue caldo. Quando la femmina viene fecondata, si arrampica con le sue otto zampe fino all'estremità di un ramoscello, per potersi lasciare cadere dalla giusta altezza sui piccoli mammiferi di passaggio o per farsi urtare dagli animali di taglia più grande. (Uexküll, 85-86)

Proviamo a immaginare, seguendo le indicazioni di Uexküll, la zecca sospesa al suo arbusto in una bella giornata d'estate, immersa nella luce solare e circondata da ogni parte dai colori e dal profumo dei fiori di campo, dal ronzio delle api e degli altri insetti, dal canto degli uccelli. Ma, con questo, l'idillio è già finito, perché di tutto ciò la zecca non percepisce assolutamente nulla.

Questo animale è privo di occhi e trova il suo posto di agguato soltanto grazie alla sensibilità della sua pelle alla luce. Questo brigante di strada è completamente cieco e sordo e percepisce ravvicinarsi della sua preda solo attraverso l'odorato. L'odore dell'acido butirrico, che emana dai follicoli sebacei di tutti i mammiferi, agisce su di esso come un segnale che lo spinge ad abbandonare il suo posto e a lasciarsi cadere alla cieca in direzione della preda. Se la buona sorte lo fa cadere su qualcosa di caldo (che percepisce grazie a un organo sensibile a una determinata temperatura), ciò significa che ha raggiunto il suo obiettivo, l'animale a sangue caldo, e allora non ha più bisogno che del suo senso tattile per trovare un posto il più possibile privo di peli e conficcarsi fino alla testa nel tessuto cutaneo dell'animale. Ora può succhiare lentamente un fiotto di sangue caldo, (*ibid.*, 86-87)

Sarebbe lecito aspettarsi, a questo punto, che la zecca ami il gusto del sangue, o che possegga almeno un senso per percepirne il sapore. Ma non è così. Uexküll c'informa che esperimenti eseguiti in laboratorio servendosi di membrane artificiali riempiti di liquidi di ogni tipo, mostrano che la zecca è assolutamente sprovvista del senso del gusto: essa assorbe avidamente qualsiasi liquido che abbia la giusta temperatura, cioè i trentasette gradi corrispondenti alla temperatura del sangue dei mammiferi. Comunque sia, il banchetto di sangue della zecca è anche il suo festino funebre, perché non le resta ora più nulla da fare che lasciarsi cadere al suolo, deporvi le uova e morire.

L'esempio della zecca mostra con chiarezza la struttura generale dell'ambiente propria di tutti gli animali. Nel caso particolare, la *Umwelt* si riduce a tre soli portatori di significato

o *Merkmalträger*. 1) l'odore dell'acido butirrico contenuto nel sudore di tutti i mammiferi; 2) la temperatura di trentasette gradi corrispondente a quella del sangue dei mammiferi; 3) la tipologia della pelle propria dei mammiferi, in genere provvista di peli e irrorata da vasi sanguigni. Ma a questi tre elementi essa è immediatamente unita in una relazione così intensa e appassionata come non è forse mai dato trovare nei rapporti che legano l'uomo al suo mondo, in apparenza tanto più ricco. La zecca è questa relazione e non vive che in essa e per essa.

Solo a questo punto, tuttavia, Uexküll ci informa che nel laboratorio di Rostock una zecca è stata mantenuta in vita per diciotto anni senza nutrimento, cioè in condizioni di assoluto isolamento dal suo ambiente. Di questo fatto singolare egli non dà alcuna spiegazione, limitandosi a supporre che in quel «periodo di attesa» la zecca si trovi in «una specie di sonno simile a quello che noi sperimentiamo ogni notte». Salvo poi trarne la conseguenza che «senza un soggetto vivente il tempo non può esistere» (Uexküll, 98). Ma che ne è della zecca e del suo mondo in questo stato di sospensione che dura diciotto anni? Com'è possibile che un essere vivente, che consiste interamente nella sua relazione coll'ambiente, possa sopravvivere in assoluta deprivazione di esso? E che senso ha parlare di «attesa» senza tempo e senza mondo?

12. Povertà di mondo

Il comportamento dell'animale non è mai un
apprendere qualcosa come qualcosa.

Martin Heidegger

Nel semestre invernale 1929-30, Martin Heidegger intitola il suo corso all'Università di Friburgo *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Nel 1975, un anno prima della morte, licenziando il testo del corso per la pubblicazione (che doveva avvenire soltanto nel 1983, come volume XXIX-XXX della *Gesamtausgabe*), egli vi iscrive *in limine* una dedica a Eugen Fink, ricordando che questi «aveva espresso ripetutamente il desiderio che questo corso fosse pubblicato prima di tutti gli altri». Da parte dell'autore, è certamente un modo discreto di sottolineare l'importanza che egli stesso doveva aver attribuito - e ancora attribuiva - a quelle lezioni. Che cosa giustifica, sul piano della teoria, questo privilegio cronologico? Perché queste lezioni precedono idealmente tutte le altre - cioè i quarantacinque volumi che, secondo il progetto della *Gesamtausgabe*, dovevano raccogliere i corsi di Heidegger?

La risposta non è scontata, anche perché il corso, almeno a prima vista, non corrisponde al suo titolo e non si presenta in alcun modo come un'introduzione ai concetti fondamentali di una disciplina sia pure così speciale come la «filosofia prima». Esso è dedicato prima a un'ampia analisi - circa duecento pagine - della «noia profonda» come tonalità emotiva fondamentale e, subito dopo, a un'indagine ancora più ampia del rapporto dell'animale col suo ambiente e di quello dell'uomo col suo mondo.

Attraverso la relazione fra la «povertà di mondo» (*Welt-armut*) dell'animale e l'uomo «formatore di mondo» (*weltbildend*), si tratta per Heidegger di situare la stessa

struttura fondamentale del *Dasein* - l'essere-nel-mondo - rispetto all'animale e, in questo modo, di interrogare l'origine e il senso di quell'apertura che si è prodotta nel vivente con l'uomo. Heidegger, com'è noto, ha costantemente rifiutato la tradizionale definizione metafisica dell'uomo come *animal rationale*, il vivente che ha il linguaggio (o la ragione), quasi che l'essere dell'uomo fosse determinabile attraverso l'aggiunta di qualcosa al «semplicemente vivente». Nei paragrafi 10 e 12 di *Sein und Zeit*, egli cerca così di mostrare come la struttura dell'essere-nel-mondo propria del *Dasein* sia sempre già presupposta in ogni concezione (sia filosofica che scientifica) della vita, in modo che questa è in verità sempre ottenuta «sulla via di una interpretazione privativa» a partire da quella.

La vita è un modo di essere particolare, ma essenzialmente accessibile solo nel *Dasein*. L'ontologia della vita si ottiene solo sulla via di una interpretazione privativa; essa determina, cioè, quei che dev'essere, perché qualcosa come un solo-più-vita [*nur noch-Leben*] possa essere. La vita non è un mero esser-disponibile e neppure *Dasein*. Il *Dasein*, da parte sua, non è mai determinabile ontologicamente in modo che lo si ponga prima come vita (ontologicamente indeterminata) e poi si aggiunga ancora qualcosa. (Heidegger 1972, 87)

È questo gioco metafisico di presupposizione e rimando, privazione e supplemento tra l'animale e l'uomo, che le lezioni del 1929-30 revocano tematicamente in questione. Il confronto con la biologia - che in *Sein und Zeit* era stato liquidato in poche righe - viene ora ripreso, nel tentativo di pensare in modo più radicale il rapporto fra il semplice-mente vivente e il *Dasein*. Ma proprio qui la posta in gioco si rivela decisiva, tanto da rendere comprensibile l'esigenza che queste lezioni fossero pubblicate prima di tutte le altre. Poiché nell'abisso - e, insieme, nella singolare prossimità - che la sobria prosa del corso apre fra l'animale e l'umano, non è solo l'*animalitas* a perdere ogni familiarità e a presentarsi come «ciò che è più difficile da pensare», ma anche l'*humanitas* appare come qualcosa di inafferrabile e assente, sospesa com'è fra un «non-poter-restare» e un «non-poter-lasciare-il-posto».

Il filo rosso che guida l'esposizione di Heidegger è costituito

dalla triplice tesi: «la pietra è senza mondo [*weltlos*], l'animale è povero di mondo [*weltarm*], l'uomo è formatore di mondo [*weltbildend*]». Poiché la pietra (il non-vivente) - in quanto manca di ogni possibile accesso a ciò che la circonda - viene sbrigativamente messa da parte, Heidegger può cominciare la sua indagine con la tesi mediana, affrontando immediatamente il problema di che cosa si debba intendere con «povertà di mondo». L'analisi filosofica è qui interamente orientata sulle ricerche della biologia e della zoologia contemporanee, in particolare su quelle di Hans Driesch, di Karl von Baer, di Johannes Müller e, soprattutto, del suo scolaro Jakob von Uexküll. Non soltanto, infatti, le ricerche di Uexküll sono definite esplicitamente «la cosa più fruttuosa che la filosofia possa far propria della biologia oggi dominante», ma il loro influsso sui concetti e sulla terminologia delle lezioni è anche più ampio di quanto Heidegger stesso riconosca, scrivendo che le parole di cui egli si serve per definire la povertà di mondo dell'animale non esprimono nulla di diverso da quanto Uexküll intende coi termini *Umwelt* e *Innenwelt* (Heidegger 1983, 383). Heidegger chiama *das Enthemmende*, il disinibitore, ciò che Uexküll definiva «portatore di significato» (*Bedeutungsträger*, *Merkmalträger*) e *Enthemmungsring*, cerchio disinibitore, ciò che lo zoologo chiamava *Umwelt*, ambiente. Al *Wirkorgan* di Uexküll corrisponde in Heidegger il *Fähigsein zu*, l'esser-capace di..., che definisce l'organo rispetto al semplice mezzo meccanico. L'animale è chiuso nel cerchio dei suoi disinibitori proprio come, secondo Uexküll, nei pochi elementi che definiscono il suo mondo percettivo. Per questo, come in Uexküll, l'animale «se entra in relazione con altro, può incontrare solo ciò che colpisce l'esser-capace e che lo mette così in moto. Tutto il resto non è *a priori* in grado di penetrare nel cerchio dell'animale» (Heidegger 1983, 369).

Ma è nell'interpretazione del rapporto dell'animale col suo cerchio disinibitore e nell'indagine del modo di essere di questo rapporto che Heidegger si scosta dal suo modello per elaborare una strategia in cui la comprensione della «povertà di mondo» e quella del mondo umano procedono di pari passo.

Il modo di essere proprio dell'animale, che definisce il suo rapporto col disinibitore, è lo stordimento (*Benommenheit*). Heidegger fa giocare qui, con una ripetuta figura etimologica,

la parentela fra i termini *benommen* (stordito, intontito, ma anche tolto, impedito), *ingenommen* (preso dentro, assorbito) e *Benehmen* (comportamento), che rimandano tutti al verbo *nehmen*, prendere (dalla radice indoeuropea* *nem*, che significa compartire, dare in sorte, assegnare). In quanto è essenzialmente stordito e integralmente assorbito nel proprio disinibitore, l'animale non può veramente agire (*handeln*) o avere una condotta (*sich verhalten*) rispetto ad esso: può solo comportarsi (*sich benehmen*).

Il comportamento come modo di essere è in generale possibile soltanto in virtù dell'assorbimento [*Eingenommenheit*] in sé dell'animale. Noi definiamo lo specifico essere-presso-di sé dell'animale, che non ha nulla dell'ipseità [*Selbstheit*] dell'uomo che ha una condotta in quanto persona, questo assorbimento in sé dell'animale in cui sono possibili tutti e ogni comportamento., col termine stordimento. Soltanto perché l'animale è nella sua essenza stordito, esso può comportarsi... Lo stordimento è la condizione di possibilità grazie a cui l'animale, secondo la sua essenza, *si comporti! in un ambiente, ma mai in un mondo* [*in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt*]. (*ibid.*, 347-48)

Come icastico esempio dello stordimento, che non può mai aprirsi a un mondo, Heidegger riferisce l'esperimento (già descritto da Uexküll) in cui un'ape viene posta in laboratorio davanti a una coppetta piena di miele. Se, dopo che l'ape ha cominciato a succhiare, si recide l'addome dell'ape, essa continua tranquillamente a succhiare mentre si vede il miele scorrere via dall'addome aperto.

Ciò mostra in modo convincente che l'ape non constata affatto che c'è troppo miele. Non costata né questo né - cosa che sarebbe ancora più ovvia - la mancanza del suo addome. Neanche per idea, bensì continua la sua pratica istintuale [*Treiben*], proprio perché non constata che c'è ancora miele. Piuttosto, essa è semplicemente assorbita nel cibo. Questo essere assorbita è possibile soltanto dove è presente un istintivo «verso» [*treibhaftes Hin-zu*], Questo essere assorbito in un tale essere sospinto esclude al tempo stesso la possibilità di

constatare un essere-disponibile [*Vorhandensein*], Proprio l'essere assorbito dal cibò impedisce all'animale di porsi di fronte [*sich gegenüberstellen*] ad esso, (Heidegger 1983, 352-53)

E' a questo punto che Heidegger si interroga sul carattere di apertura proprio dello stordimento, cominciando così insieme a profilare quasi come una forma in cavo la relazione tra l'uomo e il suo mondo. A che cosa è aperta l'ape, che cosa conosce l'animale quando entra in rapporto col suo disinibitore?

Continuando a giocare sui composti del verbo *nehmen*, egli scrive che non si ha qui un percepire (*vernehmen*), ma solo un istintivo comportarsi (*benehmen*), in quanto all'animale è sottratta (*genommen*) «la stessa possibilità di percepire qualcosa in quanto qualcosa, e non qui e ora, ma sottratta nel senso di non data affatto» (*ibid.*, 360). Se l'animale è stordito, è perché questa possibilità gli è stata radicalmente tolta:

stordimento [*Benommenheit*] dell'animale significa dunque: essenziale sottrazione [*Genommenheit*] di ogni percezione di qualcosa in quanto qualcosa e perciò: in quanto sottrazione un essere-assorbito [*Hinge -nommenheit*] da...; lo stordimento dell'animale significa dunque innanzi tutto il modo di essere in conformità al quale, all'animale, nel suo riferirsi ad altro, è sottratta, o, come anche si dice, impedita [*benommen*] la possibilità di mettersi in relazione e riferirsi ad esso, a quest'altro, in quanto questo e questo in generale, in quanto disponibile, in quanto essente. Proprio in quanto all'animale è sottratta que-sta possibilità di percepire in quanto qualcosa ciò a cui esso si riferisce, proprio per questo esso può essere assorbito dall'altro in questo modo assoluto. (Heidegger 1983, 360)

Dopo aver così introdotto l'essere in negativo - attraverso la sua sottrazione - nell'ambiente dell'animale, Heidegger, in pagine fra le più dense del corso, cerca di precisare ulteriormente il particolare statuto ontologico di ciò a cui l'animale si riferisce nello stordimento.

Nello stordimento l'ente non è rivelato [*offenbar*], non è

dischiuso, ma appunto per questo *neppure chiuso*. Lo stordimento sta al di fuori di questa possibilità. Non possiamo dire: l'ente è chiuso all'animale. Ciò potrebbe essere soltanto se vi fosse una qualche possibilità, per quanto minima, di apertura. Lo stordimento dell'animale lo pone invece essenzialmente al di fuori della possibilità che l'ente gli sia dischiuso oppure chiuso. Lo stordimento è l'essenza dell'animale significa: l'animale, in quanto tale, non si trova in una rivelabilità dell'ente. Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono rivelati in quanto enti. (*ibid.*, 361)

La difficoltà proviene qui dal fatto che il modo d'essere che deve essere afferrato non è né dischiuso né chiuso, cosicché l'essere in rapporto con esso non è propriamente definibile come una vera relazione, come un aver a che fare.

Poiché a causa del suo stordimento e della totalità delle sue capacità l'animale è sospinto senza sosta in una molteplicità istintuale, esso manca fondamentalmente della possibilità di entrare in rapporto con l'ente che esso stesso non è, come con l'ente che esso stesso è. In virtù di questo esser sospinto senza sosta, l'animale si trova per così dire sospeso tra se stesso e l'ambiente, senza poter sperimentare *in quanto* ente né l'uno né l'altro. E, tuttavia, questo non-avere la rivelabilità dell'ente è, in quanto sottrazione della rivelabilità, nello stesso tempo un esser-assorbito da... Dobbiamo dire allora che l'animale è in rapporto con..., che lo stordimento e il comportamento mostrano un'apertura per... Per che cosa? Come deve essere caratterizzato ciò che nell'apertura specifica dell'essere-assorbito si urta in qualche modo nell'esser-sospinto dello stordimento istintuale? (*ibid.*)

La definizione ulteriore dello statuto ontologico del disinibitore conduce nel cuore della tesi sulla povertà di mondo come carattere essenziale dell'animale. Il non poter aver-a-che-fare non è puramente negativo: esso è, infatti, in qualche modo una forma di apertura e, più precisamente, un'apertura che non svela, però, mai il disinibitore come ente.

Se il comportamento non è una relazione con l'ente è allora

un rapporto col nulla? No! Ma se non col nulla, allora pur con qualcosa, il quale poi deve pur essere ed è. Certo - ma la questione è proprio se il comportamento non sia appunto un rapporto con... tale che ciò a cui il comportamento come non avere-a-che-fare si riferisce è, per l'animale, in una certa maniera *aperto [offen]*, il che però non vuol dire affatto svelato [*offenbar*] in quanto ente. (Heidegger 1983, 368)

Lo statuto ontologico dell'ambiente animale può essere a questo definito: esso è *offen* (aperto) ma non *offenbar* (svelato, lett. apribile). L'ente, per l'animale, è aperto ma non accessibile; è, cioè, aperto in una inaccessibilità e in un'opacità - cioè, in qualche modo, in una non-relazione. Questa *apertura senza svelamento* definisce la povertà di mondo dell'animale rispetto alla formazione di mondo che caratterizza l'umano. L'animale non è semplicemente privo di mondo perché, in quanto è aperto nello stordimento, deve - a differenza della pietra, priva di mondo -farne a meno, mancarne (*entbehren*), può cioè essere determinato nel suo essere da una povertà e da una mancanza:

proprio perché nel suo stordimento l'animale ha relazione con tutto ciò che incontra nel cerchio disinibente, proprio per questo non si trova dalla parte dell'uomo, proprio per questo non ha mondo. Tuttavia, questo non aver mondo non spinge neppure - e per una ragione essenziale - l'animale dalla parte della pietra. Infatti l'istintivo esser-capace dello stordimento assorbito, cioè dell'essere assorbito dal disinibente, è un essere aperto per. ., seppure con il carattere del non-aver-a-che-fare. La pietra di contro non ha nemmeno questa possibilità. Infatti non-aver-a-che-fare presuppone un essere-aperto. L'animale possiede nella sua essenza questo essere aperto. L'essere aperto nello stordimento è un avere essenziale dell'animale. In virtù di questo avere esso può fare a meno [*entbehren*], essere povero, essere determinato nel suo essere dalla povertà. Questo avere, certo, *non è avere un mondo*, ma un essere assorbito nel cerchio disinibente - è un *avere il disinibitore*. Ma poiché questo avere è l'essere aperto per il disinibitore, e tuttavia a questo essere aperto è sottratta proprio la possibilità dell'aver rivelato il disinibitore in quanto ente, per questo l'avere dell'essere

aperto è un non-avere, e precisamente un non-avere un mondo, se è vero che al mondo appartiene la rivelabilità dell'ente come tale. (Heidegger 1983, 391-92)

13. L'aperto

Nemmeno l'allodola vede l'aperto.

Martin Heidegger

La posta in gioco nel corso è la definizione del concetto di «aperto» come uno dei nomi, anzi come il nome *kat'exochèn* dell'essere e del mondo. Più di dieci anni dopo, in piena guerra mondiale, Heidegger torna su questo concetto e ne traccia una sommaria genealogia. Che esso provenisse dall'ottava *Elegia duinese* era, in un certo senso, scontato; ma, nella sua assunzione come nome dell'essere («l'aperto in cui ogni ente è liberato ... è l'essere stesso»: Heidegger 1993, 224), il termine rilkeano subisce un essenziale rovesciamento, che Heidegger cerca in ogni modo di sottolineare. Nell'ottava *Elegia*, infatti, a vedere l'aperto «con tutti gli occhi» è l'animale (*die Kreatur*), opposto decisamente all'uomo, i cui occhi sono stati invece «rivoltati» e posti «come trappole» intorno ad esso. Mentre l'uomo ha sempre davanti a sé il mondo, sta sempre e soltanto «di fronte» (*gegenüber*) e non accede mai al «puro spazio» del fuori, l'animale si muove invece nell'aperto, in un «da nessuna parte senza non».

E proprio questo rovesciamento del rapporto gerarchico fra l'uomo e l'animale che Heidegger revoca in questione. Innanzi tutto, egli scrive, se si pensa all'aperto come il nome di ciò che la filosofia ha pensato come *alètheia*, cioè come l'illatenza-latenza dell'essere, il rovesciamento non è qui veramente tale, perché l'aperto evocato da Rilke e l'aperto che il pensiero di Heidegger cerca di restituire al pensiero non hanno nulla in comune. «L'aperto di cui parla Rilke non è l'aperto nel senso dello svelato. Rilke non sa né presagisce nulla dell'*alètheia*; non ne sa e non ne presagisce nulla al pari di Nietzsche» (Heidegger 1993, 231). Tanto in Nietzsche che in Rilke è all'opera quella dimenticanza dell'essere «che sta alla base del

biologismo del diciannovesimo secolo e della psicoanalisi» e la cui ultima conseguenza è «una mostruosa antropomorfizzazione dell'animale ... e una corrispondente animalizzazione dell'uomo» (*ibid.*, 226). L'aperto che nomina la svelatezza dell'ente soltanto l'uomo, anzi solo lo sguardo essenziale del pensiero autentico, può vederlo. L'animale, al contrario, non vede mai questo aperto.

Appunto per questo però non può nemmeno muoversi nel chiuso in quanto tale né tanto meno riferirsi al velato. L'animale è escluso dall'ambito essenziale del conflitto tra svelamento e velamento, e il segno di tale esclusione è il fatto che nessun animale e nessuna pianta ha la parola, (*ibid.*, 237)

E' a questo punto che Heidegger - in una pagina estremamente densa - evoca esplicitamente il problema della differenza fra ambiente animale e mondo umano che stava al centro del corso del 1929-30:

L'animale infatti è in rapporto con l'ambiente in cui trova nutrimento, col suo territorio di caccia e col gruppo dei suoi simili, e lo è in modo essenzialmente diverso da quello della pietra rispetto al terreno su cui giace. Nella cerchia del vivente propria della pianta e dell'animale, troviamo il caratteristico muoversi di una motilità conformemente alla quale il vivente è stimolato, vale a dire eccitato a dischiudersi in un ambito di eccitabilità, in base alla quale esso include qualcos'altro nell'ambito del suo muoversi. Ma nessuna motilità e nessuna eccitabilità della pianta o dell'animale possono mai portare il vivente nel libero in modo tale che l'eccitato possa lasciar essere l'eccitante anche solo ciò che esso è in quanto eccitante, per non parlare di ciò che esso è prima dell'eccitare e senza l'eccitare. Piante e animali dipendono da qualcosa che è loro esterno, senza mai «vedere» né 0 fuori né il dentro, cioè senza mai vedere di fatto il loro essere svelati nel libero dell'essere. Una pietra (così come un aeroplano) non può mai innalzarsi esultando verso il sole e muoversi come l'allodola, eppure nemmeno l'allodola vede l'aperto. (Heidegger 1993, 237-38)

L'allodola (questo simbolo, nella nostra tradizione poetica,

del più puro slancio amoroso - si pensi alla *lauzeta* di Bernart de Ventadorn) non vede l'aperto, perché essa, nel punto stesso in cui si slancia con più abbandono verso il sole, resta cieca ad esso, non può mai svelarlo in quanto ente e nemmeno riferirsi in qualche modo alla sua velatezza (proprio come la zecca di Uexkull rispetto ai suoi disinibitori). E proprio perché, nella poesia di Rilke, il «confine essenziale fra l'enigma del vivente e l'enigma di ciò che è storico» (*ibid.*, 239) non viene né esperito né tematizzato, la parola poetica resta qui al di qua di una «decisione capace di fondare la storia», costantemente esposta al rischio di «una sconfinata e infondata antropomorfizzazione dell'animale», che pone quest'ultimo addirittura al di sopra dell'uomo per farne in un certo senso un «superuomo» (*ibid.*).

Se il problema è dunque quello della definizione del confine - cioè insieme della separazione e della prossimità - fra l'animale e l'umano, è forse venuto il momento di provare a fissare lo statuto ontologico paradossale dell'ambiente animale così come appare nel corso del 1929-30. L'animale è, insieme, aperto e non aperto - o meglio, non è né una cosa né l'altra: *aperto in un non-disvelamento* che, per un verso, lo stordisce e disloca con veemenza inaudita nel suo disinibitore, e, per un altro, non svela in alcun modo come un ente ciò che pure lo tiene così avvinto e assorbito. Heidegger sembra qui oscillare fra due poli opposti, che ricordano in qualche modo i paradossi della conoscenza - o piuttosto dell'inconoscenza - mistica. Da una parte lo stordimento è una apertura più intensa e trascinante di qualsiasi conoscenza umana; dall'altra esso, in quanto non è in grado di svelare il proprio disinibitore, è chiuso in un'opacità integrale. Stordimento animale e apertura del mondo sembrano così stare in rapporto fra loro come teologia negativa e teologia positiva, e la loro relazione è altrettanto ambigua di quella che insieme oppone e lega in una segreta complicità la notte oscura del mistico e la chiarezza della conoscenza razionale. Ed è forse per una tacita, ironica allusione a questa relazione che Heidegger sente a un certo punto il bisogno di illustrare lo stordimento animale attraverso uno dei più antichi simboli dell'*unio mystica*, la falena, che si lascia bruciare dalla fiamma che l'attrae e che le resta tuttavia fino all'ultimo ostinatamente sconosciuta. Il simbolo mostra qui la sua inadeguatezza, perché, secondo gli zoologi, ciò a cui

la falena è innanzi tutto cieca è proprio la non-apertura del disinibitore, il suo rimanere stordita in esso. Mentre la conoscenza mistica è essenzialmente esperienza di una inconoscenza e di un velamento come tale, l'animale non può riferirsi al non aperto, rimane escluso proprio dall'ambito essenziale del conflitto tra svelamento e velamento.

Tuttavia la povertà di mondo dell'animale si rovescia a volte, nel corso, in una ricchezza incomparabile e la tesi secondo cui l'animale manca di mondo è revocata in questione come un'indebita proiezione del mondo umano sull'animale:

La difficoltà del problema consiste nel fatto che, nel nostro interrogarci, dobbiamo interpretare questa povertà e questo peculiare accerchiamento dell'animale ponendo la questione, come se ciò a cui l'animale si riferisce fosse un ente, e la relazione una relazione ontologica manifesta all'animale. Il fatto che non sia così, costringe alla tesi che *l'essenza della vita è accessibile soltanto nella forma di un'osservazione distruttiva*, il che non vuol dire che la vita sia, nei confronti dell'esserci umano, di minor valore, o che sia a un livello inferiore. Invece la vita è un ambito che ha una ricchezza di essere aperto che forse il mondo dell'uomo non conosce affatto. (Heidegger 1983, 371-72)

Ma poi, quando sembra che la tesi debba essere abbandonata senza riserve e ambiente animale e mondo umano paiono divaricarsi in una radicale eterogeneità, Heidegger la ripropone nuovamente attraverso un rimando al celebre passo della *Lettera ai Romani* 8, 19, in cui Paolo evoca la struggente attesa della creatura verso la redenzione, in modo che la povertà di mondo dell'animale appare ora rispecchiare «un problema interno dell'animalità stessa»:

Dobbiamo allora lasciare aperta la possibilità che la comprensione autentica ed esplicitamente metafisica dell'essenza del mondo ci costringa a comprendere ciononostante il non aver mondo come un fare-a-meno e a trovare nel modo di essere dell'animale in quanto tale un essere-povero. Che la biologia non conosca simili cose non prova nulla contro la metafisica. Che forse soltanto i poeti, di

quando in quando, ne parlino è un argomento che la metafisica non può gettare al vento. In fondo non è necessaria la fede cristiana per comprendere qualcosa di quella parola che Paolo (Rom. 8, 19) scrive della *apokaradokia tes ktiseôs*, della struggente attesa delle creature e del creato, le cui vie, come dice anche il libro di *Esdra* 4, 7-12, in questo eone sono diventate anguste, tristi e faticose. Ma non è neppure necessario il pessimismo per poter sviluppare la *povertà di mondo dell'animale come un problema interno dell'animalità stessa*. Con l'essere aperto dell'animale per il disinibente, l'animale nel suo stordimento è posto essenzialmente fuori in un altro che, certo, non può essergli svelato né in quanto ente né in quanto non-ente, ma che, in quanto disinibente ... porta nell'essenza dell'animale uno *scuotimento essenziale* [*wesenhafte Erschütterung*]. (Heidegger 1983, 395-96)

Come, nella *Lettera* paolina, l'*apokaradokia* avvicinava di colpo nella prospettiva della redenzione messianica la creatura all'uomo, così lo scuotimento essenziale che l'animale sperimenta nel suo essere esposto in un non-svelamento accorcia drasticamente le distanze che il corso aveva segnato fra l'animale e l'uomo, fra apertura e non apertura. La povertà di mondo - in cui l'animale sente in qualche modo il proprio non essere aperto - ha cioè la funzione strategica di assicurare un varco fra l'ambiente animale e l'aperto, in una prospettiva in cui lo stordimento come essenza dell'animale «è in qualche modo il retroscena appropriato sul quale si può distaccare l'essenza dell'uomo» (*ibid.*, 408).

A questo punto Heidegger può evocare la trattazione della noia che l'aveva occupato nella prima parte del corso e mettere inaspettatamente in risonanza lo stordimento dell'animale e la *Stimmung* fondamentale che aveva chiamato «noia profonda» (*tiefe Langeweile*):

Verrà in luce come questo stato d'animo fondamentale e tutto ciò che vi è racchiuso siano da delineare e distinguere nei confronti di ciò che abbiamo affermato come essenza dell'animalità rispetto allo stordimento. Questa delineazione sarà per noi tanto più decisiva perché proprio l'essenza dell'animalità, lo stordimento, viene apparentemente a trovarsi

in una vicinanza estrema a quanto abbiamo discusso come elemento caratteristico della noia profonda, e abbiamo denominato essere incantati-incatenati [*gebannt sein*] dell'esserci all'interno dell'ente nella sua totalità. Naturalmente verrà in luce che questa vicinanza estrema delle due costituzioni essenziali è solo ingannevole, e che tra di esse c'è un abisso che non può venire superato da alcuna mediazione. Ma allora l'intero confronto delle due tesi ci diverrà improvvisamente chiarissimo, e così l'essenza del mondo. (Heidegger 1983, 409)

Lo stordimento si presenta qui come una sorta di *Stimmung* fondamentale in cui l'animale non si apre, come il *Dasein*, in un mondo, ma è tuttavia teso estaticamente fuori di sé in un'esposizione che lo scuote in ogni sua fibra. E la comprensione del mondo umano è possibile solo attraverso l'esperienza di una «vicinanza estrema» - anche se ingannevole - a questa *esposizione senza svelamento*. Forse non sono l'essere e il mondo umano a essere stati presupposti, per poi raggiungere per via di sottrazione - attraverso un'«osservazione distruttiva» - l'animale; forse è vero anche e piuttosto il contrario, e cioè che l'apertura del mondo umano - in quanto è anche e innanzi tutto apertura al conflitto essenziale fra svelamento e velamento - può essere raggiunta solo attraverso un'operazione effettuata sul non-aperto del mondo animale. E il luogo di questa operazione - in cui l'apertura umana in un mondo e quella animale al disinibitore sembrano per un attimo toccarsi - è la noia.

14. Noia profonda

La noia è il desiderio di felicità lasciato allo stato

Giacomo Leopardi

La trattazione della noia occupa i paragrafi 18-39 del corso (quasi centottanta pagine) e costituisce pertanto l'analisi più ampia che Heidegger abbia dedicato a una *Stimmung* (in *Sein und Zeit* la trattazione dell'angoscia occupa solo otto pagine). Dopo aver evocato il problema di come qualcosa come uno stato d'animo debba essere in generale compreso - e, cioè, come la maniera fondamentale in cui l'essere è ogni volta già disposto, e quindi come il modo più originario in cui incontriamo noi stessi e gli altri -, Heidegger articola la sua analisi secondo le tre forme o gradi in cui la noia va progressivamente intensificandosi fino a raggiungere la figura che egli definisce «noia profonda» (*tiefe Langeweile*). Queste tre forme convergono in due caratteri o «momenti strutturali» (*Strukturmomente*) che definiscono, secondo Heidegger, l'essenza della noia.

Il primo è la *Leergelassenheit*, l'essere-lasciati-vuoti, l'abbandono nel vuoto. Heidegger comincia con la descrizione di quello che doveva apparire ai suoi occhi una sorta di *locus classicus* dell'esperienza della noia.

Ci troviamo, per esempio, in una insulsa stazione di una sperduta ferrovia secondaria. Il primo treno arriverà fra quattro ore. La zona è priva di attrattive. E' vero, abbiamo il libro nello zaino - dunque leggere? No. Oppure riflettere su una questione, su un problema? Non va. Leggiamo gli orari oppure studiamo l'elenco delle varie distanze di questa stazione da altri luoghi che non ci sono noti altrimenti. Guardiamo l'orologio - è appena passato un quarto d'ora. Andiamo fuori, sulla strada maestra. Camminiamo su e giù per

fare qualcosa. Ma non serve a niente. Contiamo gli alberi lungo la strada maestra, guardiamo nuovamente l'orologio: appena cinque minuti da quando l'abbiamo consultato. Stufi di andare su e giù, ci sediamo su una pietra, tracciamo ogni sorta di figure sulla sabbia, e ci sorprendiamo nuovamente a guardare l'orologio: è passata una mezz'ora... (Heidegger 1983, 140)

I passatempo con cui cerchiamo di occuparci testimoniano dell'essere-lasciati-vuoti come esperienza essenziale della noia. Mentre, di solito, siamo costantemente occupati colle e nelle cose - anzi, precisa Heidegger con dei termini che anticipano quelli che definiranno il rapporto dell'animale col suo ambiente: «siamo assorbiti [*hinge-nommen*] dalle cose, addirittura perduti in esse, spesso persino storditi [*benommen*] da esse» (*ibid.*, 153) -, nella noia ci troviamo di colpo abbandonati nel vuoto. Ma, in questo vuoto, le cose non ci vengono semplicemente «sottratte e annientate» (*ibid.*, 154); esse ci sono, ma «non hanno nulla da offrirci», ci lasciano completamente indifferenti, in modo tale, però, che non possiamo liberarci da esse, perché *siamo inchiodati e consegnati a ciò che ci annoia*: «Nel venir annoiati da qualcosa, noi siamo anche tenuti fermi [*festgehalten*] da ciò che è noioso, non lo lasciamo andare [*wir lassen es selbst noch nicht los*] o siamo per qualche motivo costretti e vincolati ad esso» (*ibid.*, 138).

Ed è qui che la noia si rivela essere qualcosa come la *Stimmung* fondamentale e propriamente costitutiva del *Dasein*, rispetto alla quale l'angoscia in *Sein und Zeit* non sembra essere che una sorta di risposta o di ripresa reattiva. Nell'indifferenza, infatti,

l'ente nella sua totalità non scompare, anzi si mostra in quanto tale proprio nella sua indifferenza. Il vuoto consiste qui nell'indifferenza che avvolge l'ente nella sua totalità ... Ciò significa che l'esserci si trova posto dalla noia dinanzi all'ente nella sua totalità, in quanto in questa forma di noia l'ente che ci circonda non offre più alcuna possibilità di fare o di lasciar fare. Esso si rifiuta nella sua totalità [*es versagt sich im Ganzen*] in relazione a tale possibilità. Si rifiuta così a un esserci che, in quanto tale, nel mezzo di questo ente nella sua totalità si rapporta ad esso - ad esso, all'ente in quanto tale che ora si

nega; a un esserci che deve rapportarsi ad esso, se dev'essere come ciò che è, L'esserci si trova così consegnato all'ente che si rifiuta nella sua totalità [*Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende*], (Heidegger 1983, 208-10)

In questo essere «consegnato all'ente che si rifiuta» come primo momento essenziale della noia, si rivela allora la struttura costitutiva di quell'ente - il *Dasein* - per il quale ne va nel suo essere, del suo stesso essere. Il *Dasein* può essere inchiodato nella noia all'ente che gli si rifiuta nella sua totalità perché esso è costitutivamente «rimesso [*überantwortet*] al suo proprio essere», fattiziamente «gettato» e «smarrito» nel mondo di cui si prende cura. Ma, proprio per questo, la noia fa apparire alla luce la prossimità inaspettata fra il *Dasein* e l'animale. Il «*Dasein*», annoiandosi, è consegnato (*ausgeliefert*) a qualcosa che gli si rifiuta, esattamente come l'animale, nel suo stordimento, è esposto (*hinausgesetzt*) in un non rivelato.

Nell'esser lasciati vuoti dalla noia profonda vibra così qualcosa come un'eco di quello «scuotimento essenziale» che proviene all'animale dal suo essere esposto e assorbito in un «altro» che non gli si rivela, però, mai come tale. Per questo l'uomo che si annoia viene a trovarsi in una «vicinanza estrema» - anche se apparente - allo stordimento animale. Entrambi sono, nel loro gesto più proprio, *aperti a una chiusura*, integralmente consegnati a qualcosa che ostinatamente si rifiuta (e forse, se è lecito provarsi a identificare qualcosa come la *Stimmung* caratteristica di ogni pensatore, proprio questo essere consegnati a qualcosa che si rifiuta definisce la specifica tonalità emotiva del pensiero di Heidegger).

L'analisi del secondo «momento strutturale» della noia profonda permette di chiarire tanto la sua prossimità con lo stordimento animale che il passo ulteriore che la noia compie rispetto ad esso. Questo secondo momento strutturale (strettamente intrecciato al primo, l'esser-lasciati-vuoti) è l'essere-tenuti-in-sospeso (*Hingehaltenheit*). Il rifiutarsi dell'ente nella sua totalità che aveva luogo nel primo momento rende, infatti, in qualche modo manifesto, per via di privazione, ciò che il *Dasein* avrebbe potuto fare o esperire, cioè: le sue possibilità. Queste possibilità gli stanno ora davanti nella loro

assoluta indifferenza, insieme presenti e perfettamente inaccessibili:

Il rifiutarsi parla di queste possibilità dell'esserci. Non ne parla, non apre su di esse un dibattito, bensì rifiutando le indica e nel suo rifiuto le rende note ... L'ente nella sua totalità è divenuto indifferente. Ma non solo: insieme a ciò si mostra anche qualcos'altro, accade l'emergere delle possibilità, che l'esserci potrebbe avere, ma che proprio in questo annoiarsi giacciono inattive [*brachliegende*] e in quanto inutilizzate ci piantano in asso. In ogni caso vediamo che nel rifiuto è iscritto un rimando a qualcos'altro. Questo rimando è l'annuncio delle possibilità che giacciono inattive. (Heidegger 1983, 212)

Il verbo *brachliegen* - che abbiamo tradotto «giacere inattivo» - proviene dal linguaggio dell'agricoltura. *Brache* designa il maggese, cioè il campo che si lascia non lavorato per potervi seminare l'anno prossimo. *Brachliegen* significa: lasciare a maggese, cioè: inattivo, non coltivato. Ma, in questo modo, si rivela anche il significato dell'essere-tenuti-in-sospeso come secondo momento strutturale della noia profonda. A esser tenute in sospeso, a giacere inattive sono ora le possibilità specifiche del *Dasein*, il suo poter fare questo o quello. Ma questo disattivarsi delle possibilità concrete rende manifesto per la prima volta ciò che, in generale, *rende possibile* (*das Ermöglichende*), la possibilità pura - o, come dice Heidegger, «la possibilità originaria» (*die ursprüngliche Ermöglichung*):

In questione, nell'ente che si rifiuta nella sua totalità, è l'esserci in quanto tale, cioè ciò che fa parte del suo poter-essere come tale, ciò che riguarda la possibilità dell'esserci come tale. Ma ciò che riguarda una possibilità in quanto tale, è ciò *che la rende possibile*, ciò che concede ad essa in quanto possibile la *possibilità*. Questo qualcosa li estremo e di primo, ciò che rende possibile tutte le possibilità dell'esserci in quanto possibilità, questo qualcosa che porta il poter-essere dell'esserci, le sue possibilità, è in questione nell'ente che si rifiuta nella sua possibilità. Ma ciò significa che l'ente che si nega nella sua totalità non annuncia delle qualsiasi possibilità di me stesso, non racconta nulla di esse, bensì in quanto

annuncio nel rifiuto è una *chiamata* [*Ausrufen*], è quanto rende autenticamente possibile l'esserci in me. Questa chiamata delle possibilità in quanto tali, che si accompagna al rifiutarsi, non è un indeterminato indicare [*Hinweisen*] le possibilità qualsivoglia e mutevoli dell'esserci, bensì è un puro e semplice, inequivocabile chiamare *ciò che rende* possibile, il quale porta e guida tutte le possibilità essenziali dell'esserci e per le quali tuttavia non abbiamo apparentemente alcun contenuto, cosicché non possiamo dire che cosa esso sia nello stesso modo in cui indichiamo cose sussistenti e le definiamo ... Questo annunciarne indicare verso ciò che rende autenticamente possibile l'esserci nelle sue possibilità è un *necessario essere costretti* [*Hinzwingen*] *nella punta singolare di questo originario rendere possibile* ... Al venire piantati in asso dall'ente che si nega nella sua totalità appartiene al contempo il venire-costretti in questo culmine estremo della possibilitazione propria dell'esserci inquanto tale. (Heidegger 1983, 215-16)

L'essere-tenuti-in-sospeso come secondo carattere essenziale della noia profonda allora non è altro che questa esperienza del disvelarsi della possibilitazione originaria (cioè della potenza pura) nella sospensione e nella sottrazione di tutte le concrete possibilità specifiche.

Ciò che appare per la prima volta come tale nella disattivazione (nel *Brachliegen*) della possibilità è, cioè, *l'origine stessa della potenza* - e, con ciò, del *Dasein*, cioè dell'ente che esiste nella forma del poter-essere. Ma questa potenza o possibilitazione originaria ha - proprio per questo - costitutivamente la forma di una *potenza-di-non*, di un'impotenza, in quanto può soltanto a partire da un *poter non*, da una disattivazione delle singole specifiche possibilità fattizie.

Con ciò la prossimità - e insieme la distanza - fra la noia profonda e lo stordimento animale vengono finalmente alla luce. Nello stordimento l'animale era in relazione immediata col suo disinibitore, esposto e tramortito in questo, in modo tale, però, che esso non poteva mai rivelarsi come tale. Ciò di cui l'animale è incapace è precisamente di sospendere e disattivare la sua relazione col cerchio dei disinibitori specifici. L'ambiente animale è costituito in modo tale che mai in esso

qualcosa come una pura possibilità può manifestarsi. La noia profonda appare allora come l'operatore metafisico in cui si attua il passaggio dalla povertà di mondo al mondo, dall'ambiente animale al mondo umano: in questione è, in essa, nulla di meno che l'antropogenesi, il diventare *Da-sein* del vivente uomo. Ma questo passaggio, questo *diventare-Dasein* del vivente uomo (0, come scrive anche Heidegger nel corso, questa assunzione da parte dell'uomo del fardello che è, per lui, il *Dasein*), non apre su uno spazio ulteriore, più ampio e luminoso, conquistato al di là dei limiti dell'ambiente animale e senza relazione ad esso: al contrario, esso è aperto solo attraverso una sospensione e una disattivazione del rapporto animale col disinibitore. In questa sospensione, in questo restar-inattivo (*brachliegend*, a maggese) del disinibitore, lo stordimento dell'animale e il suo essere esposto in un non rivelato possono essere per la prima volta afferrati come tali. L'aperto, il libero-dell-essere non nominano qualcosa di radicalmente altro rispetto al non-aperto-né-chiuso dell'ambiente animale: essi sono l'apparire di un indisvelato come tale, la sospensione e la cattura del non-vedere-l'allodola-l'aperto. Il gioiello incastonato al centro del mondo umano e della sua *Lichtung* non è che lo stordimento animale; la meraviglia «che Tessente sia» non è che l'afferramento dello «scuotimento essenziale» che proviene al vivente dal suo essere esposto in una non-rivelazione. La *Lichtung* è veramente, in questo senso, un *lucus a non lucendo*; l'apertura che in essa è in gioco è essenzialmente l'apertura a una chiusura e colui che guarda nell'aperto vede solo un richiudersi, solo un non-vedere.

Nel corso su Parmenide, Heidegger insiste più volte sul primato della *lethe* rispetto all'illatenza. L'origine della latenza (*Verborgenheit*) rispetto all'illatenza (*Unverborgenheit*) resta anzi a tal punto nell'ombra, che essa potrebbe essere definita in qualche modo come il segreto originario dell'illatenza: «In primo luogo, nella parola illatenza siamo rinviati a qualcosa come latenza. Che cosa nell'illatenza sia prima latente, chi nasconda e come la latenza accada, quando dove e per chi si dia latenza, tutto ciò rimane indeterminato» (Heidegger 1993, 19). «Dove c'è latenza, deve accadere o essere accaduta un'illatenza ... Ora, però, ciò che i Greci

esperiscono e pensano quando, nell'illatenza, nominano insieme ogni volta la latenza, non è affatto chiaro» (*ibid.*, 22). Nella prospettiva che abbiamo qui cercato di delineare, questo segreto dell'illatenza deve essere sciolto nel senso che la *lethe* che domina nel cuore dell'*alètheia* - la non verità che coappartiene originariamente alla verità - è l'indisvelatezza, il non aperto dell'animale. La lotta irrisolvibile fra illatenza e latenza, svelamento e velamento che definisce il mondo umano è la lotta intestina fra l'uomo e l'animale.

Per questo al centro della conferenza *Was ist Metaphysik?*, pronunciata nel luglio 1929-6 quindi coeva alla preparazione del corso sui *Grundbegriffe der Metaphysik* -, sta la coappartenenza tra essere e nulla. «Esserci significa: esser tenuti in sospeso nel nulla [*Hineingehaltenheit*, quasi la stessa parola che definisce il secondo carattere essenziale della noia]» (Heidegger 1967, 12). «Il *Dasein* umano può comportarsi [*verhalten*, il termine che nel corso definisce la relazione umana col mondo in opposizione al *sich-benehmen* dell'animale] rispetto all'ente solo se si mantiene in sospeso nel nulla» (*ibid.*, 18). La *Stimmung* dell'angoscia appare nella conferenza (dove la noia non è nominata) come l'assunzione di quell'apertura originaria che si produce soltanto attraverso la «chiara notte del nulla» (*ibid.*, 11). Ma da dove proviene questa negatività che nullifica (*nichtet*) nell'essere stesso? Una comparazione della conferenza col corso coevo suggerisce alcune possibili risposte a questa domanda.

L'essere è traversato fin dall'origine dal nulla, la *Lichtung* è cooriginariamente *Nichtung*, perché il mondo si è aperto per l'uomo soltanto attraverso l'interruzione e la nullificazione del rapporto del vivente col suo disinibitore. Certo, il vivente, come non conosce l'essere, così neppure conosce il nulla; ma l'essere appare nella «chiara notte del nulla» solo perché l'uomo, nell'esperienza della noia profonda, si è rischiato nella sospensione del suo rapporto di vivente coll'ambiente. La *lethe* - che, secondo l'introduzione alla conferenza, è ciò che regna nell'aperto come *das Wesende*, ciò che essentifica e dà l'essere rimanendo in esso impensato - non è che l'indisvelato dell'ambiente animale e ricordarsi di quello significa necessariamente ricordarsi di questo, ricordarsi dello stordimento un istante prima che si dischiudesse un mondo.

Ciò che essentifica e, insieme, nullifica nell'essere, proviene dal «né essente né non essente» del disinibitore animale. Il *Dasein* è semplicemente un animale che ha imparato a annoiarsi, si è destato *dal* proprio stordimento e *al* proprio stordimento. Questo destarsi del vivente al proprio essere stordito, questo aprirsi, angoscioso e deciso, a un nonaperto, è l'umano.

Nel 1929, mentre preparava il suo corso, Heidegger non poteva conoscere la descrizione del mondo della zecca, che manca nei testi cui egli si riferisce e viene introdotta da Uexküll solo nel 1934, nel suo libro *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen*. Se avesse potuto conoscerla, si sarebbe forse interrogato sui diciotto anni in cui la zecca sopravvive nel laboratorio di Rostock in assoluta assenza dei suoi disinibitori. L'animale può effettivamente - in circostanze particolari come quelle cui l'uomo lo sottopone nei laboratori - sospendere la relazione immediata col suo ambiente, senza per questo cessare di essere un animale né diventare umano. Forse la zecca nel laboratorio di Rostock custodisce un mistero del «semplicemente vivente», con cui né Uexküll né Heidegger erano preparati a misurarsi.

15. Mondo e terra

La relazione fra l'uomo e l'animale, fra mondo e ambiente sembra evocare quell'intimo dissidio [*Streit*] fra mondo e terra che è in gioco, secondo Heidegger, nell'opera d'arte. Uno stesso paradigma, che stringe assieme un'apertura e una chiusura, sembra presente in entrambi. Anche nell'opera d'arte - nel contrasto di mondo e terra - è in questione una dialettica fra latenza e illatenza, apertura e chiusura, che Heidegger, nel saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes*, evoca quasi negli stessi termini del corso del 1929-30: «La pietra è senza mondo. Piante e animali allo stesso modo non hanno mondo; essi appartengono all'ingorgo velato di un ambiente in cui stanno sospesi. La contadina invece ha un mondo, perché soggiorna nell'aperto dell'ente» (Heidegger 1950, 30). Se il mondo rappresenta, nell'opera, l'aperto, la terra nomina «ciò che si richiude essenzialmente in se stesso» (*ibid.*, 32). «La terra appare solo dove è custodita e salvaguardata come l'essenzialmente Indischiudibile, che si ritira davanti a ogni apertura e si mantiene costante-mente chiusa» (*ibid.*). Nell'opera d'arte, questo Indischiudibile viene come tale alla luce. «L'opera porta e mantiene la terra stessa nell'aperto di un mondo» (*ibid.*, 31). «Produrre la terra significa: portarla nell'aperto in quanto In-sé-chiudentesi» (*ibid.*, 32).

Mondo e terra, apertura e chiusura - pur opposti in un conflitto essenziale - non sono, però, mai separabili: «La terra è l'emergere verso nulla di ciò che costantemente si chiude e così si salva. Mondo e terra sono essenzialmente diversi l'uno dall'altro e tuttavia mai divisi. Il mondo si fonda sulla terra e la terra sorge attraverso il mondo» (Heidegger 1950, 33-34).

Non sorprende il fatto che questa indisgiungibile opposizione di mondo e terra sia descritta da Heidegger in termini che sembrano avere una coloritura decisamente politica:

La reciproca opposizione di mondo e terra è un conflitto [*Streit*], fraintendiamo troppo facilmente l'essenza del conflitto, se lo confondiamo con la discordia e col litigio e lo conosciamo perciò soltanto come perturbamento o distruzione. Nel conflitto essenziale le parti in conflitto si innalzano, l'una e l'altra, nell'autoaffermazione [*Selbstbehauptung*] della loro essenza. L'autoaffermazione dell'essenza non è però mai l'irrigidirsi in uno stato contingente, ma la rinuncia a sé nella nascosta originarietà della provenienza del proprio essere ... Tanto più duramente il conflitto si accende e si afferma, tanto più intransigentemente i confliggenti si abbandonano nell'intimità del semplice appartenersi. La terra non può fare a meno dell'aperto del mondo, se deve apparire come terra nell'ingorgo liberato del suo chiudersi. Il mondo d'altra parte non può staccarsi dalla terra, se, come dominante ampiezza e via di ogni destino storico essenziale, deve fondarsi su qualcosa di deciso. (*ibid.*, 34)

Che nella dialettica fra latenza e illatenza che definisce la verità sia in gioco per Heidegger un paradigma politico (anzi il paradigma politico per eccellenza), è fuori questione. Nel corso su Parmenide, la *polis* è definita precisamente attraverso il conflitto *Verborgenheit-Unverborgenheit*.

La *pòlis* è il sito in sé raccolto dell'illatenza dell'ente. Ora, però, se, come dice la parola, l'*aletheia* ha un essere conflittuale, e se tale conflittualità si mostra nella relazione di opposizione alla contraffazione e all'oblio, allora nella *pòlis* intesa come sito essenziale dell'uomo deve dominare ogni estrema opposizione - e, con ciò, ogni in-essenza - all'illatenza e all'ente, cioè il non-ente nella multiformità della sua controessenza. (Heidegger 1993, 133)

Il paradigma ontologico della verità come conflitto di latenza e illatenza è immediatamente e originariamente, in Heidegger, un paradigma politico. È perché l'uomo avviene essenzialmente nell'apertura a una chiusura, che qualcosa come una *pòlis* e una politica sono possibili.

Se ora, seguendo l'interpretazione del corso del '29-30 che

abbiamo fin qui suggerito, restituiamo al chiuso, alla terra e alla *lethe* il loro nome proprio di «animale» e di «semplicemente vivente», allora il conflitto politico originario fra illatenza e latenza, sarà, insieme e nella stessa misura, quello fra l'umanità e l'animalità dell'uomo. L'animale è l'Indischiudibile che l'uomo custodisce e porta come tale alla luce. Ma qui tutto si complica. Perché se il proprio dell'*humanitas* è di restare aperta alla chiusura dell'animale, se ciò che il mondo porta nell'aperto è proprio e soltanto la terra in quanto in sé chiudentesi, allora in che modo dobbiamo intendere il rimprovero che Heidegger fa alla metafisica e alle scienze da essa dipendenti di pensare l'uomo «a partire dalla sua *animalitas* e non in direzione della sua *humanitas*»? (Heidegger 1967, 277). Se l'umanità non è stata ottenuta che attraverso una sospensione dell'animalità e deve pertanto mantenersi aperta alla chiusura di questa, in che senso il tentativo heideggeriano di cogliere «l'essenza esistente dell'uomo» sfugge al primato metafisico dell'*'animalitas*?

16. Animalizzazione

Gli uomini sono degli animali, alcuni dei quali
allevano i propri simili.

Peter Sloterdijk

Heidegger è stato forse l'ultimo filosofo a credere in buona fede che il luogo della *pòlis* - il *pólos* dove regna il conflitto fra latenza e illatenza, fra l'*animalitas* e l'*humanitas* dell'uomo - fosse ancora praticabile, che - tenendosi in quel luogo rischioso - fosse ancora possibile per degli uomini - per un popolo - trovare il proprio destino storico. Egli è stato, cioè, l'ultimo a credere - almeno fino a un certo punto e non senza dubbi e contraddizioni - che la macchina antropologica, decidendo e ricomponendo ogni volta il conflitto fra l'uomo e l'animale, fra l'aperto e il nonaperto, potesse ancora produrre per un popolo storia e destino. E' probabile che, a un certo punto, egli si sia accorto del suo errore, che abbia compreso che da nessuna parte una decisione che rispondesse a un invio storico dell'essere fosse possibile. Già nel 1934-35, in quel corso su Hölderlin in cui tenta di risvegliare la « tonalità emotiva fondamentale della storicità del *Dasein* », egli scrive che « la possibilità di un grande scuotimento [*Erschütterung*, lo stesso termine che definisce l'essere esposto dell'animale in un indisvelato] dell'esistenza storica di un popolo è svanita. Templi, immagini e costumi non sono più in grado di assumere la vocazione storica di un popolo per costringerla in un nuovo compito » (Heidegger 1980, 99). La poststoria cominciava ormai a bussare alle porte della metafisica compiuta.

Oggi, a quasi settantanni di distanza, è chiaro per chiunque non sia in assoluta malafede, che non vi sono più per gli uomini compiti storici assumibili o anche soltanto assegnabili. Che gli Stati-nazione europei non fossero più in grado di assumere compiti storici e che i popoli stessi fossero votati a

scompare era, in qualche modo, evidente già a partire della fine della prima guerra mondiale. Si fraintende completamente la natura dei grandi esperimenti totalitari del Novecento, se li si vede soltanto come una prosecuzione degli ultimi grandi compiti degli Stati-nazione ottocenteschi: il nazionalismo e l'imperialismo. La posta in gioco è, ora, tutt'altra e più estrema, poiché si tratta di assumere come compito la stessa esistenza fattizia dei popoli, cioè, in ultima analisi, la loro nuda vita. Sotto questo aspetto, i totalitarismi del xx secolo costituiscono veramente l'altra faccia dell'idea hegel-cojeviana della fine della storia: l'uomo ha ormai raggiunto il suo *télos* storico e non resta altro, per un'umanità ridiventata animale, che la depoliticizzazione delle società umane, attraverso il dispiegamento incondizionato della *oikonomia*, oppure l'assunzione della stessa vita biologica come compito politico (o piuttosto impolitico) supremo.

E' probabile che il tempo in cui viviamo non sia uscito da questa aporia. Non vediamo forse intorno a noi e fra di noi uomini e popoli senza essenza e senza più identità - consegnati, per così dire, alla loro inessenzialità e inoperosità - cercare ovunque a taston e a prezzo di grossolane falsificazioni un'eredità e un compito, *un'eredità come compito*? Persino la pura e semplice deposizione di tutti i compiti storici (ridotti a semplici funzioni di polizia interna o internazionale) in nome del trionfo dell'economia, assume oggi spesso un'enfasi in cui la stessa vita naturale e il suo benessere sembrano presentarsi come l'ultimo compito storico dell'umanità - ammesso che abbia senso parlare qui di un «compito».

Le potenze storiche tradizionali - poesia, religione, filosofia - che, tanto nella prospettiva hegel-cojeviana che in quella di Heidegger mantenevano desso il destino storico-politico dei popoli, sono state da tempo trasformate in spettacoli culturali e in esperienze private e hanno perso ogni efficacia storica. Di fronte a questa eclissi, il solo compito che sembra ancora conservare qualche serietà è la presa in carico e la «gestione integrale» della vita biologica, cioè della stessa animalità dell'uomo. Genoma, economia globale, ideologia umanitaria sono le tre facce solidali di questo processo in cui l'umanità poststorica sembra assumere la sua stessa fisiologia come

ultimo e impolitico mandato.

Se l'umanità che ha preso su di sé il mandato di gestione integrale della propria animalità sia ancora umana, nel senso di quella macchina antropologica che, decidendo ogni volta dell'uomo e dell'animale, produceva l'*humanitas*, non è facile dire, né è chiaro se il benessere di una vita che non si sa più riconoscere come umana o animale possa essere sentito come appagante. Certo, nella prospettiva di Heidegger, una tale umanità non ha più la forma del mantenersi aperti all'indisvelato dell'animale, ma cerca piuttosto in ogni ambito di aprire e assicurare il nonaperto e, con ciò, si chiude alla sua stessa apertura, dimentica la sua *humanitas* e fa dell'essere il suo disinibitore specifico. L'umanizzazione integrale dell'animale coincide con una animalizzazione integrale dell'uomo.

17. Antropogenesi

Proviamo a enunciare in forma di tesi i risultati provvisori della nostra lettura della macchina antropologica della filosofia occidentale:

1) L'antropogenesi è ciò che risulta dalla cesura e dall'articolazione fra l'umano e l'animale. Questa cesura passa innanzi tutto all'interno dell'uomo.

2) L'ontologia, o filosofia prima, non è una innocua disciplina accademica, ma l'operazione in ogni senso fondamentale in cui si attua l'antropogenesi, il diventar umano del vivente. La metafisica è presa fin dall'inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *metà* che compie e custodisce il superamento della *physis* animale in direzione della storia umana. Questo superamento non è un evento che si è compiuto una volta per tutte, ma un accadimento sempre in corso, che decide ogni volta e in ogni individuo dell'umano e dell'animale, della natura e della storia, della vita e della morte.

3) L'essere, il mondo, l'aperto non sono, però, qualcosa di altro rispetto all'ambiente e alla vita animale: essi non sono che l'interruzione e la cattura del rapporto del vivente col suo disinibitore. L'aperto non è che un afferramelo del non-aperto animale. L'uomo sospende la sua animalità e, in questo modo, apre una zona «libera e vuota» in cui la vita è catturata e abbandonata in una zona di eccezione.

4) Proprio perché il mondo si è aperto per l'uomo soltanto attraverso la sospensione e la cattura della vita animale, l'essere è già sempre traversato dal nulla, la *Lichtung* è già sempre *Nichtung*.

5) Il conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto, è, nella nostra cultura, quello fra l'animalità e l'umanità dell'uomo. La politica occidentale è, cioè, cooriginariamente biopolitica.

6) Se la macchina antropologica era il motore dei divenire storico dell'uomo, allora la fine della filosofia e il compimento delle destinazioni epocali dell'essere significano che la macchina gira oggi a vuoto.

Due scenari sono a questo punto possibili nella prospettiva di Heidegger: a) l'uomo poststorico non custodisce più la propria animalità in quanto indischiudibile, ma cerca di governarla e prenderla in carico attraverso la tecnica; b) l'uomo, il pastore dell'essere, si appropria della sua stessa latenza, della sua stessa animalità, che non resta nascosta né è fatta oggetto di dominio, ma è pensata come tale, come puro abbandono.

18. Tra

Tutti gli enigmi del mondo ci sembrano lievi in
confronto al minuscolo segreto del sesso.

Michel Foucault

Del rapporto fra uomo e natura e fra natura e storia, alcuni testi di Benjamin propongono un'immagine affatto diversa, in cui la macchina antropologica sembra essere completamente fuori gioco. Il primo è la lettera a Rang del 9 dicembre 1923 sulla «notte salva». Qui la natura, come mondo della chiusura (*Verschlossenheit*) e della notte, è opposta alla storia come sfera della rivelazione [*Offenbarung*]. Ma alla sfera chiusa della natura, Benjamin ascrive - sorprendentemente - anche le idee e le opere d'arte. Queste ultime sono anzi definite

come modelli di una natura che non aspetta alcun giorno, e quindi nemmeno alcun giorno del giudizio, come modelli di una natura che non è scena della storia né dell'abitazione dell'uomo: la notte salva [*die gerettete Nacht*], (Benjamin 1996, 393)

Il legame che il testo paolino sull'*apokaradokia tes ktiseos* istituiva fra natura e redenzione, fra creatura e umanità redenta, è qui spezzato. Le idee, che, come stelle, «splendono soltanto nella notte della natura», raccolgono la vita creaturale non per rivelarla, né per aprirla al linguaggio umano, ma per restituirla alla sua chiusura e al suo mutismo. La separazione fra natura e redenzione è un antico motivo gnostico - e questo ha indotto Jakob Taubes ad accostare Benjamin allo gnostico Marcione. Ma, in Benjamin, la separazione segue una strategia particolare, che è agli antipodi di quella marcionita. Ciò che, in Marcione come nella maggioranza degli gnostici, procedeva da una svalutazione e una condanna della natura in quanto opera

del cattivo Demiurgo, qui porta invece a una trasvalutazione che la pone come archetipo della *beatitudo*. La «notte salva» è il nome di questa natura restituita a se stessa, la cui cifra, secondo un altro frammento benjaminiano, è la caducità e il cui ritmo è la beatitudine. La salvezza, che è qui in questione, non riguarda qualcosa che è perduto e deve essere ritrovato, che è stato dimenticato e deve essere ricordato: essa concerne, piuttosto, il perduto e il dimenticato come tali - cioè un insalvabile. La notte salva è relazione con un insalvabile. Per questo l'uomo - in quanto è anche «per certi gradi» natura - si presenta come un campo attraversato da due tensioni distinte, da due diverse redenzioni:

Alla *restitutio in integrum* spirituale, che conduce all'immortalità, ne corrisponde una mondana, che porta all'eternità di un tramonto, e il ritmo di questa mondanità che eternamente trapassa, e trapassa nella sua totalità, non solo spaziale ma anche temporale, il ritmo della natura messianica è la felicità. (Benjamin 1980a, 172)

In questa gnosi singolare, l'uomo è il crivello in cui vita creaturale e spirito, creazione e redenzione, natura e storia continuamente si discernono e separano e tuttavia segretamente cospirano alla propria salvezza.

Nel testo che conclude *Einbahnstrasse* e che porta la rubrica *Zum Planetarium*, Benjamin cerca di delineare il rapporto dell'uomo moderno con la natura rispetto a quello dell'uomo antico col cosmo, che aveva il suo luogo nell'ebbrezza. Il luogo proprio di questo rapporto è, per l'uomo moderno, la tecnica. Ma non certamente una tecnica concepita, secondo l'idea comune, come dominio dell'uomo sulla natura:

Dominio della natura, insegnano gli imperialisti, è il senso di ogni tecnica. Ma chi vorrebbe prestar fede a un precettore animato di sferza che indicasse il senso dell'educazione nel dominio dei bambini da parte degli adulti? L'educazione non è forse in primo luogo il necessario ordine del rapporto tra le generazioni e dunque, se di dominio si vuole parlare, il dominio non dei bambini, ma di quel rapporto? Così anche la tecnica: non dominio della natura, ma dominio del rapporto

tra natura e umanità. E' vero, gli uomini come specie si trovano da millenni al termine della loro evoluzione; ma l'umanità come specie ne è appena all'inizio. (Benjamin 1980b, 68)

Che significa «dominio del rapporto tra natura e umanità»? Che né l'uomo deve dominare la natura né la natura l'uomo. E nemmeno che entrambi debbano essere superati in un terzo termine che ne rappresenterebbe la sintesi dialettica. Piuttosto, secondo il modello benjaminiano di una «dialettica in stato di arresto», decisivo è qui soltanto il «tra», l'intervallo e quasi il gioco fra i due termini, la loro costellazione immediata in una non-coincidenza. La macchina antropologica non articola più natura e uomo per produrre Fumano attraverso la sospensione e la cattura dell'inumano. La macchina si è, per così dire, fermata, è «in stato di arresto» e, nella reciproca sospensione dei due termini, qualcosa per cui forse non abbiamo nomi e che non è più né animale né uomo, s'insedia fra natura e umanità, si tiene nella relazione dominata, nella notte salva.

Poche pagine prima, nello stesso libro, in uno dei suoi aforismi più densi, Benjamin evoca l'immagine incerta di questa vita che si è emancipata dalla sua relazione colla natura solo a patto di perdere il proprio mistero. A recidere - non a sciogliere - il vincolo segreto che lega l'uomo alla vita è, però, un elemento che sembra appartenere integralmente alla natura e che, invece, la eccede da ogni parte: l'appagamento sessuale. Nell'immagine paradossale di una vita che, nell'estrema peripezia della voluttà, si libera del mistero per riconoscere per così dire una nonnatura, Benjamin ha fissato qualcosa come il geroglifico di una nuova in-umanità:

L'appagamento sessuale sgrava l'uomo dal suo mistero, che non sta nella sessualità, ma che nell'appagamento di questa, e forse soltanto in esso, viene non sciolto: reciso. È paragonabile al vincolo che unisce l'uomo alla vita. La donna lo recide, l'uomo diventa libero per la morte, perché la sua vita ha perduto il mistero. Con ciò egli perviene alla rinascita e come l'amata Io affranca dall'incantesimo della madre, così, più letteralmente, la donna lo stacca dalla madre terra, è la levatrice cui tocca recidere quel cordone ombelicale che il

mistero della natura ha intrecciato. (Benjamin 1980b, 62)

19. *Desœuvrement*

Nel Kunsthistorisches Museum di Vienna si conserva un'opera tarda di Tiziano - da qualcuno definita anzi la sua «ultima poesia» e quasi un congedo dalla pittura - nota come *Ninfa e pastore*. Le due figure sono rappresentate in primo piano, immerse in un cupo paesaggio campestre: il pastore, seduto di fronte, tiene fra le mani un flauto, come se l'avesse appena staccato dalle labbra.



Tiziano, *Ninfa e pastore* (Vienna, Kunsthistorisches Museum).

La ninfa, ignuda, rappresentata di schiena, gli sta sdraiata accanto su una pelle di pantera, tradizionalmente simbolo di sfrenatezza e libidine, esibendo gli ampi fianchi luminosi. Con

un gesto ricercato, essa volge il viso assorto verso gli spettatori e con la mano sinistra sfiora appena l'altro braccio come in una carezza. Poco oltre, un albero fulminato, per metà secco e per metà verde, come quello dell'allegoria del Lotto, sul quale s'impenna drammaticamente un animale - una «capra audace» secondo alcuni, ma forse un cerbiatto -, quasi a brucarne le foglie. Ancora più in alto, come spesso nel tardo Tiziano impressionista, lo sguardo si perde in un grumo acceso di pittura.

Di fronte a questo enigmatico *paysage moralisé* immerso in un'atmosfera che è insieme di stremata sensualità e di sommessa malinconia, gli studiosi sono rimasti perplessi, e nessuna spiegazione è parsa esauriente. Certo, la scena «è troppo piena di emozione per essere un'allegoria» e, tuttavia, «quest'emozione è troppo contenuta per accordarsi con una qualsiasi delle ipotesi avanzate» (Panofsky, 172). Che ninfa e pastore siano eroticamente legati pare ovvio; ma la loro relazione, insieme promiscua e remota, è così singolare, che deve trattarsi di «amanti avviliti, così vicini fisicamente l'uno all'altro, eppure così lontani nei loro sentimenti» (*ibid.*). E tutto nel quadro - il tono quasi monocromatico del colore, l'espressione torva e morosa della donna come anche la sua posa - «suggerisce che questa coppia ha mangiato dall'albero della conoscenza e sta perdendo il suo Eden» (Dundas, 54).

La relazione di questo con un altro quadro di Tiziano, *Le tre età dell'uomo* nella National Gallery of Scotland di Edimburgo, è stata opportunamente osservata da Judith Dundas. Secondo la studiosa, il quadro di Vienna - dipinto molti anni dopo - riprende alcuni degli elementi dell'opera precedente (la coppia di amanti, il flauto, l'albero secco, la presenza di un animale, probabilmente lo stesso), ma li presenta in una chiave più cupa e disperata, che non ha più nulla in comune con la cristallina serenità delle *Tre età*. Ma il rapporto fra le due tele è tuttavia ben più complesso e lascia pensare che Tiziano abbia intenzionalmente ripreso l'opera più giovanile smentendola punto per punto nel senso di un approfondimento del comune tema erotico (come attestano la presenza dell'Erota e dell'albero secco, anche nel quadro di Edimburgo il tema iconografico delle «tre età dell'uomo» è svolto nella forma di una meditazione sull'amore). Invertite sono innanzi tutto le

figure dei due amanti: nella prima, infatti, l'uomo è ignudo e la donna vestita. Questa, che non è rappresentata di schiena ma di profilo, tiene il flauto che nel quadro di Vienna passerà nelle mani del pastore. Anche nelle *Tre età* troviamo, sulla destra, l'albero spezzato e secco, simbolo della conoscenza e del peccato, su cui si appoggia un Eros: ma Tiziano, riprendendo il motivo nell'opera tarda, lo fa fiorire da un lato, riunendo così in un solo tronco i due alberi edenici, quello della vita e quello della conoscenza del bene e del male. E mentre, nelle *Tre età*, il cerbiatto era tranquillamente sdraiato sull'erba, ora esso, prendendo il posto di Eros, s'innalza contro l'albero della vita.

L'enigma della relazione sessuale fra l'uomo e la donna che era già al centro del primo quadro riceve così una nuova e più matura formulazione. Voluttà e amore - come è testimoniato dall'albero per metà rifiorito - non prefigurano soltanto la morte e il peccato. Certo, nell'appagamento gli amanti conoscono l'uno dell'altro qualcosa che non avrebbero dovuto sapere - hanno perduto il loro mistero - senza diventare, per questo, meno impenetrabili. Ma, in questo vicendevole smagarsi dal segreto, essi accedono, proprio come nell'aforisma di Benjamin, a una vita nuova e più beata, né animale né umana. Non la natura viene raggiunta nell'appagamento - ma, come è simboleggiato dall'animale che s'impenna accanto all'albero della vita e della conoscenza, uno stadio superiore, al di là tanto della natura che della conoscenza, del velamento che dello svelamento. Questi amanti si sono iniziati alla propria assenza di mistero come al loro segreto più intimo, si perdonano a vicenda ed espongono la loro *vanitas*. Nudi o vestiti, non sono più né velati né svelati - piuttosto inapparenti. Com'è evidente tanto dalla postura dei due amanti che dal flauto staccato dalle labbra, la loro condizione è *otium*, è senz'opera. Se è vero, come scrive Dundas, che Tiziano ha creato in questi quadri «un regno in cui riflettere sulla relazione fra corpo e spirito» (Dundas, 55), questa relazione è, nel quadro di Vienna, per così dire neutralizzata. Nell'appagamento, gli amanti, che hanno perduto il loro mistero, contemplanò una natura umana resa perfettamente inoperosa - l'inoperosità e il *désœuvrement* dell'umano e dell'animale come figura suprema e insalvabile della vita.

20. Fuori dall'essere

Esoterismo significa così: articolazione di modalità di non-conoscenza.

Furio Jesi

In Egitto, intorno alla metà del II secolo d.C., lo gnostico Basilide, dalla cui cerchia provengono le effigi con teste d'animali riprodotte da Bataille in «Documents», compone la sua esegesi dei Vangeli in venti libri. Nel dramma soteriologico che egli disegna, il dio non esistente ha emesso in origine nel cosmo una triplice semenza o filialità, l'ultima delle quali è rimasta impigliata «come un aborto» nel «grande ammasso» della materia corporea e dovrà, alla fine, far ritorno all'inesistenza divina da cui proviene. Fin qui nulla distingue la cosmologia di Basilide dal grande dramma gnostico della mescolanza cosmica e della separazione. Ma ciò che costituisce la sua incomparabile originalità, è che egli è il primo a porsi il problema dello stato della materia e della vita naturale una volta che tutti gli elementi divini o spirituali l'abbiano abbandonata per far ritorno al loro luogo originale. E lo fa attraverso una geniale esegesi del passo della *Lettera ai Romani* in cui Paolo parla della natura che geme e soffre le doglie del parto in attesa della redenzione:

Allorché tutta la filialità sarà giunta in alto e si troverà al di sopra del limite dello spirito, allora tutta la creazione otterrà compassione. Infatti finora geme e si angustia e aspetta la rivelazione dei figli di Dio affinché tutti gli uomini della filialità salgano di qui in alto. Allorché ciò sarà avvenuto, Dio distenderà su tutto il mondo la grande ignoranza [*megale agnoia*], affinché ogni creatura resti nella sua condizione naturale [*kata phýsin*] e nessuno desideri alcunché di ciò che è contro la sua natura. Così tutte le anime che si trovano in

questa estensione, quante sono destinate per natura a rimanere immortali soltanto in questa sede, rimarranno qui nulla conoscendo di superiore e migliore di questa estensione; e non ci sarà notizia né conoscenza delle realtà sopramondane nelle regioni sottostanti, al fine di evitare che le anime sottostanti, desiderando cose impossibili, siano tormentate, come un pesce che voglia pascolare con le pecore sui monti: infatti tale desiderio rappresenterebbe la loro rovina. (Simonetti, 72)

Nell'idea di questa vita naturale insalvabile e completamente abbandonata da ogni elemento spirituale - e, nondimeno, perfettamente beata per effetto della «grande ignoranza» -, Basilide ha pensato una sorta di grandiosa immagine controfattuale della ritrovata animalità dell'uomo alla fine della storia, che tanto irritava Bataille. Qui tenebre e luce, materia e spirito, vita animale e logos - la cui articolazione nella macchina antropologica produceva l'umano - si sono separate per sempre. Ma non per chiudersi in un mistero più impenetrabile - piuttosto per liberare la propria più vera natura. A proposito di Jarry, un critico ha scritto che una delle chiavi alchemiche della sua opera sembra essere «la credenza, ereditata dalla scienza medievale, secondo la quale l'uomo che riuscisse a separare le diverse nature strettamente intrecciate durante la sua esistenza perverrebbe a liberare in se stesso il senso profondo della vita» (Massat, 12). La figura - nuova o antichissima - della vita che splende nella «notte salva» di questa eterna, insalvabile sopravvivenza della natura (e in particolare, della natura umana) al definitivo congedo dal logos e dalla sua stessa storia, non è facile da pensare. Non è più umana, perché ha perfettamente dimenticato ogni elemento razionale, ogni progetto di dominare la sua vita animale; ma nemmeno può essere detta animale, se l'animalità era appunto definita dalla sua povertà di mondo e dalla sua oscura attesa di una rivelazione e di una salvezza. Essa certamente «non vede l'aperto», nel senso che non se ne appropria come strumento di dominio e di conoscenza; ma nemmeno rimane semplicemente chiusa nel proprio stordimento. L'*agnoia*, la non-conoscenza che è scesa su di essa, non implica la perdita di ogni rapporto col proprio velamento. Piuttosto questa vita rimane serenamente in relazione colla

propria natura [*ménei... katà physin*) come con una zona di non-conoscenza.

Gli etimologisti sono sempre rimasti perplessi di fronte al verbo latino *ignoscere*, che sembra spiegabile come **ingnosco*, e tuttavia non significa «ignorare», ma «perdonare». Articolare una zona di inconoscenza - o, meglio, di ignoscenza - significa in questo senso non semplicemente lasciar essere, ma lasciar fuori dall'essere, rendere insalvabile. Come gli amanti di Tiziano si perdonano a vicenda la propria assenza di mistero, così, nella notte salva, la vita - né aperta né indisvelabile - si tiene serenamente in relazione colla propria latenza, la lascia essere fuori dall'essere.

Nell'interpretazione heideggeriana, l'animale non può riferirsi al suo disinibitore né come a un essente né come a un non essente, perché soltanto con l'uomo il disinibitore è per la prima volta lasciato essere come tale, soltanto con l'uomo qualcosa come l'essere può darsi e un ente diventa accessibile e manifesto. Per questo la categoria suprema dell'ontologia di Heidegger si enuncia: lasciar essere. Nel progetto, l'uomo si rende libero per il possibile e, consegnandosi ad esso, lascia essere il mondo e gli enti come tali. Se, tuttavia, la nostra lettura ha colto nel segno, se l'uomo può aprire un mondo e liberare un possibile solo perché, nell'esperienza della noia, riesce a sospendere e a disattivare il rapporto animale col disinibitore, se, al centro dell'aperto, sta l'indisvelatezza dell'animale, a questo punto dobbiamo allora chiedere: che ne è di questo rapporto, in che modo l'uomo può lasciar essere l'animale sulla cui sospensione il mondo si tiene aperto?

In quanto l'animale non conosce né essente né non essente, né aperto né chiuso, esso è fuori dall'essere, fuori in un'esteriorità più esterna di ogni aperto e dentro in un'intimità più interna di ogni chiusura. Lasciar essere l'animale significherà allora: lasciarlo essere *fuori dall'essere*. La zona di non-conoscenza - o di ignoscenza - che è qui in questione è al di là tanto del conoscere che del non conoscere, tanto dello svelare che del velare, tanto dell'essere che del nulla. Ma ciò che è così lasciato esser fuori dall'essere non è, per questo, negato o rimosso, non è, per questo, inesistente. Esso è un esistente, un reale, che è andato al di là della differenza fra essere ed ente.

Non si tratta qui tuttavia di provarsi a tracciare i contorni non più umani e non più animali di una nuova creazione che rischierebbe di essere altrettanto mitologica dell'altra. Nella nostra cultura l'uomo - lo abbiamo visto - è stato sempre il risultato di una divisione, e, insieme di una articolazione dell'animale e dell'umano, in cui uno dei due termini dell'operazione era anche la posta in gioco. Rendere inoperosa la macchina che governa la nostra concezione dell'uomo significherebbe pertanto non già cercare nuove - più efficaci o più autentiche - articolazioni, quanto esibire il vuoto centrale, lo iato che separa - nell'uomo - l'uomo e l'animale, rischiarsi in questo vuoto: sospensione della sospensione, *shabbat* tanto dell'animale che dell'uomo.

E se un giorno, secondo un'immagine ormai classica, il «volto di sabbia» che le scienze dell'uomo hanno plasmato sul bagnasciuga della nostra storia dovesse essere definitivamente cancellato, ad apparire in suo luogo non sarà allora un nuovo *mandylion* o la «veronica» di una ritrovata umanità o di una ritrovata animalità. I giusti con testa di animale nella miniatura dell'Ambrosiana non rappresentano tanto una nuova declinazione del rapporto uomo-animale, quanto una figura della «grande ignoranza» che lascia essere l'uno e l'altro fuori dall'essere, salvi nel loro essere propriamente insalvabili. C'è forse ancora un modo in cui dei viventi possono sedersi al banchetto messianico dei giusti senza assumere un compito storico e senza far funzionare la macchina antropologica, Ancora una volta lo scioglimento del *mysterium coniunctionis* da cui si è prodotto l'umano passa attraverso un inaudito approfondimento del mistero pratico-politico della separazione.

Bibliografia

La bibliografia comprende soltanto i libri citati nel testo. Con l'eccezione di Heidegger, che è tradotto direttamente dalle edizioni tedesche, la traduzione italiana di opere straniere che, ove possibile, viene citata, è stata, se necessario, modificata in aderenza al testo originale.

Ameisenowa, Sofia

1949 *Animal-headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 12.

Aristotele

1980 *De l'âme*, a cura di Antonio Jannone ed Edmond Barbotin, Les Belles Lettres, Paris.

Bataille, Georges

1970 *La conjuration sacrée*, in *Couvres complétés*, I; *Premiers écrits*, 1922* 1940, Gallimard, Paris (trad. it. *La congiura sacra*, in *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997).

Benjamin, Walter

1980a *Theologisch-politisches Fragment*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Frammento teologico-politico*, in *Opere*, a cura di Giorgio Agamben, II: *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982).

1980b *Einbahntrasse*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, IV, i, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. it. *Strada a senso unico*, in *Opere*, a cura di Giorgio Agamben, IV: *Strada a senso unico. Scritti 1926-192J*, Einaudi, Torino 1985).

1996 *Gesammelte Briefe*, a cura di Christoph Gösde e Henri Lonitz, II: *1919-1924*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Bichat, Xavier

1994 *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Flammarion, Paris (i^aed. 1800).

Diderot, Denis

1987 *Le Rêve de d'Alembert*, a cura di Jean Varloot e Georges Dulac, in *Oeuvres complètes*, a cura di Herbert Dieckmann e Jean Varloot,

XVII: *Idées IV. Principes physiologiques sur la matière et le mouvement. Le Rêve de d'Alembert. Éléments de physiologie*, Hermann, Paris.

Dundas, Judith

1985 *A Titian Enigma*, «Artibus et historiae», 12.

Gmelin, Johann Georg

1861 *Reliquiae quae supersunt commercii! epistolici cum Carolo Linnaeo, Alberto Hallero, Guiljelmo Stellerò et al.* a cura di G. II. Theodor Plieninger, Academia Scîentiarum Caesarea Petropolitana, Stuttgartiae.

Haeckel, Ernst

1899 *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philo-sophie*, Kröner, Stuttgart.

Hecquet, madame

1755 *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les bois à l'âge de dix ans*, s.i.e., Paris (trad. ingl. *The History of a Savage Girl, Caught Wild in the Woods of Champagne*, Davidson, London s.d.).

Heidegger, Martin

1950 *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1972).

1967 *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987).

1972 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (1^a ed. 1927; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970).

1980 *Gesamtausgabe*, XXXIX: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, a cura di Susanne Ziegler, Klostermann, Frankfurt a. M.

1983 *Gesamtausgabe*, XXIX-XXX: *Oie Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999).

1993 *Gesamtausgabe*, XLIV: *Parmenides*, a cura di Manfred S. Frings, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Parmenide*,

Adelphi, Milano 1999).

Hollier, Denis (a cura di)

1979 *Le Collège de Sociologie (1937-1939)* Gallimard, Paris (trad. it. *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, ed. it. a cura di Marina Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991).

Kojève, Alexandre

1979 *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris (1^a ed. 1947).

Linneo, Carlo

1735 *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*, Haak, Lugduni Batavorum.

1955 *Menniskans Cousiner*, a cura di Telemak Fredbär, Ekenäs, Uppsala.

Massat, René

1948 *Preface ad Alfred Jarry, Œuvres complètes*, Editions du Livre» Lausanne-Montecarlo.

Panofsky, Erwin

1969 *Problems in Titian, mostly Iconographie*, New York University Press, New York (trad. it. *Tiziano, Problemi di iconografia*, Marsilio, Venezia 1992).

Pico della Mirandola, Giovanni 2000 *Oratio/Discorso*, a cura di Saverio Marchiglieli, in Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del «Discorso» sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano.

Puech, Henri-Charles 1979 *Sur le manicheisme et autres essais*, Flammarion, Paris.

Scoto Erigena, Giovanni 853 *De divisione naturae libri quinque*, in Jacques-Paul Migne (a cura di), *Patrologia cursus completus. Series latina*, CXXII, Migne, Parisiis,

Simonetti, Manlio (a cura di)

1993 *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano.

Steinthal, Heymann

1877 *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens, Eine Darstellung, Kritik und Fortentwicklung der vorzüglichsten Ansichten*, Dümmler, Berlin (1^a ed. 1851).

1881 *Abriss der Sprachwissenschaft, I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Dümmler, Berlin (1^a ed.

1871).

Tommaso d'Aquino

1955 *Somme théologique. La Résurrection*, a cura di Jean-Dominique Folghera, Desclée, Paris-Rome.

1963 *Somme théologique. Les Origines de l'homme*, a cura di Albert Patfoort, Desclée, Paris-Rome.

Tyson, Edward

1699 *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended*, Bennett and Brown, London.

Uexküll, Jakob von e Kriszat, Georg

1956 *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Rowohlt, Hamburg (i' ed. 1934; trad. it. *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967).